LVMIERE ET VIE

Le Christ Roi

JEAN GIBLET

Jésus, fils de David

AUGUSTIN GEORGE

La Seigneurie de Jésus dans les évangiles synoptiques

MARIE-EMILE BOISMARD

La Royauté du Christ dans le quatrième évangile

HEINRICH SCHLIER

La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde

CHRISTIAN DUQUOC

L'Eglise et la Royauté du Christ

57

SOMMAIRE

LVMIERE
ET VIE

Tome XI Mars-Mai 1962 N° 57

Nous avons un roi

« Croire, c'est recevoir un Seigneur, un Roi, qui est réellement un Roi, sans conditions, un Roi absolu, au-delà de toute démocratie. Toute la révélation n'est rien d'autre que la reconquête divine de la province rebelle. Regem habemus ! *Le temps de l'anarchie est révolu » : nous pouvons faire nôtre cette acclamation du théologien protestant Emile Brunner sonnant le glas d'une pensée libérale et piétiste qui laissait l'Eglise à elle-même parce qu'elle réduisait l'action cosmique du Christ à un message incapable de répondre aux questions dernières de l'homme et de décrire l'ampleur du dessein de Dieu sur le monde*[1].

Nous avons un roi. Le monde a un roi. Le Christ est roi.

Mais pour saisir la plénitude de ces affirmations et pour en vivre, il convient de les éclairer par l'enseignement scripturaire.

Il y eut d'abord, plus de mille ans avant notre ère, ce tragique « Donne-nous un roi ! » des tribus hébraïques incapables

---

1. Cf. W. A. VISSER'T HOOFT, *La royauté de Jésus-Christ*, Genève, 1948.

de vivre la situation singulière et unique que Dieu avait voulue pour elles, atteintes de vertige en se découvrant suspendues à Dieu et à Dieu seul, et désireuses de reprendre pied sur la terre des hommes en obtenant un roi « comme les autres peuples ».

Il y eut en réponse le « oui » de Dieu : un oui, non de dépit, mais d'approfondissement ; un oui qui allait bien au-delà du désir des hommes puisqu'au terme de la lignée royale divinement accordée devait germer le Sauveur, le vrai roi : après Saül, élu rejeté, après David, croyant et pécheur pardonné, après Salomon, enfermé dans sa religion, après tous leurs successeurs... qui, non seulement nous ont acheminés historiquement vers le Christ Roi, mais aujourd'hui encore, par le témoignage qu'ils rendent dans l'Ecriture, préparent notre esprit et notre cœur à l'accueillir comme il doit l'être.

« Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! » : il vient au nom de Dieu. Il ne vient pas à la manière des rois et des présidents de la terre. Périodiquement toutefois, au cours de l'histoire, des chrétiens rêvent d'un roi terrestre et d'un royaume d'ici-bas, comme les Hébreux d'il y a trente siècles. Ils ont la nostalgie d'un certain prestige humain. Abaissant le Christ au niveau des potentats de ce monde, ils matérialisent, en les institutionalisant faussement, les signes de son Royaume.

Aussi, puisse l'ensemble des études publiées dans ce numéro aider tous les chrétiens à comprendre toujours mieux que leur roi, leur vrai roi, est « doux et humble de cœur » et que les critères d'entrée dans son Royaume sont la conversion du cœur et l'amour fraternel.

JÉSUS, FILS DE DAVID

Le titre de Fils de David est décerné au Christ Jésus par divers textes du Nouveau Testament. Quelle était la portée de cette affirmation et quelle fut sa véritable origine ? Désigne-t-elle simplement l'appartenance de Jésus à la « famille » de David, ou bien implique-t-elle la reconnaissance de sa qualité de Messie ? Et par ailleurs Jésus lui-même a-t-il accepté cet usage et dans quel sens ? Telles sont les questions que nous voudrions poser à nos textes[1].

Nous examinerons successivement les passages des évangiles qui permettent de remonter jusqu'à Jésus et nous envisagerons ensuite les utilisations du titre dans le christianisme primitif. Il nous sera alors loisible de comparer et de conclure. Nous étudierons nos textes en fonction des divers genres littéraires où ils nous sont transmis.

LA FILIATION DAVIDIQUE ET JÉSUS

Jésus lui-même ne semble pas avoir revendiqué explicitement le titre de fils de David. Les Evangiles nous rapportent seulement ses diverses prises de position vis-à-vis de ceux qui

---

1. Sans prétendre être complet on peut renvoyer aux travaux qui suivent : E. LOHMEYER, *Gotteskneeht und Davidssohn*, Göttingen, 1953 ; A. DESCAMPS, *Le Messianisme royal dans le Nouveau Testament*, dans *L'attente du Messie*, Bruges, 1954, p. 57-84 ; O. CULLMANN, *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 110-115 ; W. MICHAELIS, *Die Davidssohnschaft Jesu als historisches und kerygmatisches Problem*, dans *Der historische Jesus und der kerygmatische Christus*, Berlin, 1961, p. 317-330.

le nommaient ainsi ou qui discutaient la véritable portée du titre. Dans la première catégorie on peut dénombrer des invocations insérées dans des récits de miracles et une acclamation lors de la Joyeuse Entrée à Jérusalem ; dans la seconde nous trouverons une question proposée aux docteurs concernant l'interprétation d'un passage du *Ps.*, 110, 1, et une réponse à une difficulté concernant l'origine du Messie.

A. L'invocation du « Fils de David » dans les récits de miracles

1. L'ensemble des Evangiles synoptiques situe la guérison d'un aveugle à Jéricho, au moment même où Jésus marche vers Jérusalem (*Marc,* 10, 47 ss ; *Luc,* 18, 38 ss ; *Matth.,* 20, 29 ss parle de deux aveugles). La narration de Marc est la plus vivante et plus colorée, celle de Matthieu et de Luc plus schématique mais on y retrouve tous les éléments essentiels.

> Et comme il sortait de Jéricho avec ses disciples et une foule nombreuse, le fils de Timée, Bartimée, un aveugle, un mendiant, était assis au bord du chemin. Lorsqu'il entendit dire que c'était Jésus le Nazaréen, il commença à crier et à dire : « Fils de David, Jésus, aie pitié de moi ». Et beaucoup le rabrouaient et cherchaient à lui imposer silence. Mais lui criait encore plus fort : « Fils de David, aie pitié de moi ». Jésus s'arrêta et il dit : « Qu'on l'appelle ». Et ils appelèrent l'aveugle en lui disant : « Ça va, lève-toi, Il t'appelle ». Alors, lui, rejetant son manteau, d'un bond vint à Jésus ; et Jésus lui dit : « Que désires-tu ? Je le ferai ». Et l'aveugle lui dit : « Rabbouni, que je voie ». Et Jésus lui dit : « Va, ta foi t'a sauvé ». Et, aussitôt, il vit, et il le suivit sur le chemin (*Marc,* 10, 46-52).

Il nous faut tout d'abord examiner la valeur historique de ce récit et, en particulier, celle de la formule d'invocation. R. Bultmann a cru devoir, un peu rapidement, la mettre en doute[2] mais on peut cependant relever bien des indices favorables. On notera tout d'abord le genre littéraire : il s'agit d'un paradigme ou d'un apophtegme, d'un récit très sobre qui

2. R. Bultmann, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* 2e éd., Göttingen, 1931, p. 228.

met en valeur une parole lapidaire destinée à orienter la conduite des disciples. Dibelius lui-même a noté que les paradigmes présentent de grandes garanties d'authenticité[3]. On pourrait noter, de surcroît, certains traits colorés et concrets, qui ne s'expliquent ni par le talent du narrateur ni par une raison théologique : c'est ainsi que Marc conserve le nom du miraculé. Quant à la formule d'invocation : « *Fils de David, aie pitié de moi* », il faut bien noter qu'elle ne se retrouve nulle part dans le Nouveau Testament, en dehors des Evangiles. Elle ne reflète donc pas, à première vue, un usage liturgique de la communauté primitive. De plus, elle s'insère bien dans l'ensemble du contexte historique, nous allons le voir.

Personne n'hésite à reconnaître sa portée messianique. L'aveugle ne vise pas tant l'éventuelle ascendance davidique du Nazaréen, que sa qualité de roi messianique. Ce pauvre et grand infirme met toute sa confiance dans la miséricorde de celui qu'il invoque comme le tout-puissant Messie royal. Certes, il faut bien le reconnaître, le titre de Fils de David ne comptait pas parmi les noms du Messie, dans les livres de l'Ancien Testament. Il n'apparaît guère que dans les *Psaumes de Salomon*, à la veille de notre ère ; mais de nombreux textes rabbiniques témoignent de son usage fréquent au second siècle, et il est raisonnable de penser que l'usage devait remonter plus haut[4]. C'est que les principaux textes messianiques de l'Ancien Testament envisageaient un Messie descendant ou, du moins, héritier et successeur de David[5]. Il existait une espérance po-

---

3. M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 2e éd., Tübingen, 1953, p. 290-291.

4. *Ps. Sal.*, 17, 23 ; pour les usages rabbiniques, H. L. STRACK-P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrash*, t. I, München, 1922, p. 525 ; dans les documents trouvés à Qumrân on trouve la formule : *Rejeton de David* dans un sens messianique, A. S. VAN DER WOUDE, *Die Messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran*, Assen, 1957, p. 171 ss.

5. *2 Sam.*, 7, 13-16 ; 23,5 ; *Is.*, 7, 13-14 ; 9,6 ; 11, 1ss ; 37,5 ; 38,5 ; *Jér.*, 17,25 ; 23,5 ; 30,9 ; 33,15-26 ; *Ez.*, 34,23 s. ; 37,24 s. ; *Zach.*, 12,8 ss ; *Ps.*, 18,51 ; 89,4. 36.50, etc. Cf. A. GELIN, art. *Messianisme*, DSB, t V, col. 1165 ss.

pulaire très vive et un peu naïve, qui s'exprime dans des formules simples qui contrastent avec les dénominations plus ésotériques que cultivaient certains milieux du Judaïsme. A côté des titres de *prophète,* de *celui qui doit venir,* le titre de *Fils de David* pouvait fort bien, dans le milieu judéen en particulier, exprimer l'espérance messianique[6].

L'aveugle se confie à la miséricorde de celui qu'il reconnaît comme le Fils de David, et concrètement il attend de lui la guérison de sa cécité : c'est qu'il identifie pratiquement roi et prophète dans la notion très simple de l'envoyé de Dieu doué de la puissance en vue du salut. Peut-être se réfère-t-il au grand texte d'*Isaïe,* 61, 1-2 : « *L'esprit du Seigneur Yahvé est sur moi, parce que Yahvé m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux malheureux...* ». Lohmeyer va plus loin Après avoir remarqué que, dans les *Psaumes,* la formule « aie pitié de nous » s'adresse toujours à Dieu lui-même, il conclut que l'expression implique la reconnaissance de la qualité divine de Jésus. On se trouverait en présence d'un titre dépassant nettement les conceptions juives classiques et assumant le meilleur des notions exprimées par les deux titres de Fils de l'Homme et de Serviteur de Yahvé[7]. N'est-ce pas donner trop de place à la spéculation ? Ne suffit-il pas de reconnaître le caractère populaire de la formule ?

Notons enfin que Jésus semble approuver l'usage du titre ; sans s'y arrêter explicitement, il répond à l'appel et on pourrait souligner le caractère royal de son attitude : il fait venir le solliciteur, l'interroge et acquiesce[8]. Il faut ajouter que cet épisode ouvre en quelque sorte la voie de Jérusalem et de la Joyeuse Entrée où le thème du Messie davidique sera repris.

---

6. J. GIBLET, *Prophétisme et attente d'un Messie prophète dans l'ancien judaïsme,* dans *L'attente du Messie,* Bruges, 1954, p. 104-109.

7. *Op. cit.,* p. 83s. ; ID., *Das Evangelium des Markus,* Göttingen, 1951, p. 225.

8. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus,* p. 226.

2. L'Evangile de Matthieu connaît d'autres mentions du titre, dans les récits de miracles. Il est seul à rapporter une seconde version de la guérison de deux aveugles en 9, 27-31. On y retrouve l'invocation : « *Fils de David, aie pitié de nous* ». Mais cette fois, Jésus réclame le secret qu'ils sont d'ailleurs bien incapables de tenir. Matthieu rapporte aussi la guérison de la fille d'une Cananéenne que Marc connaît aussi (*Matth.*, 15, 21-28 ; *Marc*, 7, 24-30), mais il est le seul à noter son invocation initiale : « *Aie pitié de moi, Seigneur, Fils de David* » (*Matth.*, 15, 22). Mgr Descamps a bien noté combien le style du récit était hiératique et solennel[9] ; on peut dès lors penser que l'invocation compte parmi les éléments rédactionnels. D'autant plus qu'il semble quelque peu étonnant de voir une femme païenne utiliser un vocabulaire aussi nettement juif. Mais il reste que ces formules de Matthieu ont, à leur manière, une réelle valeur historique. Tout se passe comme si l'invocation de Jésus comme Fils de David, et donc comme exerçant la puissance et la miséricorde du roi Messie, était caractéristique de la foi populaire à son endroit. Il est plus risqué d'affirmer, avec Michaelis, que Matthieu désirait opposer la qualité de la foi accordée par les païens aux hésitations des Juifs[10].

On peut donc conclure que dans les récits de miracles, l'invocation de Jésus comme Fils de David exerçant la miséricorde doit être comprise dans son sens messianique. La mention de l'appartenance de Jésus à la race davidique n'est pas envisagée explicitement et peut rester, pour le moment, en suspens. Par ailleurs, l'absence de toute mention semblable dans la liturgie néotestamentaire incline à penser que, loin de rencontrer un élément issu de la communauté primitive, nous avons à faire à une expression de la foi populaire (surtout judéenne ?).

---

9. *Art. cit.*, p. 59.

10. *Art. cit.*, p. 319.

B. *L'entrée de Jésus à Jérusalem*

Tous les évangiles relatent comment Jésus connut un succès de foule au moment de son arrivée à Jérusalem (*Matth.*, 21, 1-10 ; *Marc*, 11, 1-10 ; *Luc*, 19, 28-38 ; *Jean*, 12, 12-19). Ils évoquent d'abord la décision de Jésus d'effectuer son entrée dans la ville en chevauchant un âne ; ils décrivent ensuite l'accueil triomphal et Matthieu ajoute une note concernant la répercussion de l'événement dans les milieux populaires (*Matth.*, 21, 10).

L'ensemble des critiques s'accordent à reconnaître l'historicité du fait mais plusieurs soulignent, sur la base d'analyses littéraires, la présence d'éléments rédactionnels[11]. C'est ainsi que l'épisode de l'âne et de son acquisition aurait été forgé en vue du rapprochement avec le texte de *Zacharie* concernant le roi messianique qui vient dans la pauvreté et la douceur. Mais on a fait remarquer que l'image du Rabbi chevauchant un âne et entouré de ses disciples est bien connue du monde juif[12] et que l'interprétation royale à la lumière du texte prophétique peut fort bien être ultérieure comme le suggérait déjà le quatrième évangile (*Jean*, 12, 16). Quoi qu'il en soit, les formules d'acclamation comptent parmi les matériaux les plus sûrs de la narration.

> Hosanna au fils de David ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur !
> Hosanna au plus haut des cieux ! (*Matth.*, 20, 9).
> Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur ! Béni soit le Royaume qui vient de notre père David ! Hosanna au plus haut des cieux ! (*Marc*, 11, 9-10).
> Béni soit celui qui vient, le Roi, au nom du Seigneur ! Paix dans le ciel et gloire au plus haut des cieux ! (*Luc*, 19,38).
> Hosanna ! Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël ! (*Jean*, 12, 13).

---

11. M. DIBELIUS, *op. cit.*, p. 118 s. ; W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Markus*, Berlin, 1959, p. 224 s.

12. W. GRUNDMANN, *loc. cit.*, cite *Sifre Deut.*, 31,14 (305).

S'il y a quelques divergences, d'ailleurs fort éclairantes, il faut reconnaître d'abord une réelle concordance. La formule d'acclamation populaire est d'abord « *Hôsa' na* » ; c'est une tournure liturgique du *Psaume* 118, 25 bien connue de tous ; elle avait une nuance d'invocation · « Aide-nous donc ». Jésus est reconnu comme « celui qui vient au nom du Seigneur » et cette manière de dire exprime bien l'espérance populaire. Cette expression est liée étroitement au titre de roi messianique qui est aussi le successeur de David. Mais ici les textes diffèrent. Matthieu (29, 9) préfère la tournure « Fils de David » ; Luc, qui supprime souvent ce qui serait trop sémitique, utilise seulement le titre de roi (*ho basileus*) ; quant à Marc il parle du « *Royaume qui vient de notre Père David* ». La tournure est étrange ; seul un passage assez obscur d'*Actes*, 4, 25 parle de notre père David car cette expression s'appliquait plutôt aux patriarches ; de plus on aurait dû normalement parler de retour ou de restauration, non d'une venue. Ces difficultés amènent Lohmeyer à considérer cette acclamation comme une création de Marc. Mais V. Taylor est d'avis, au contraire, que ce caractère assez frustre de la phrase est un gage d'authenticité ; les expressions populaires n'ont pas toujours la rigueur que les théologiens seraient en droit d'exiger. Dans ce cas, Matthieu aurait corrigé, ou du moins préféré une formule plus courante[13].

De toute façon, on peut conclure que l'entrée de Jésus à Jérusalem fut envisagée par la foule comme un événement de portée messianique. Le prophète galiléen est accueilli par une foule qui le salue comme l'envoyé du Seigneur et comme le Roi qui doit accomplir les grandes promesses en instaurant le royaume promis. L'interprétation de l'usage de l'âne comme monture, à la lumière du texte de *Zacharie* (9, 9 s.), montre que la communauté primitive a compris et développé la véritable portée de l'événement. Jésus est bien le Roi Messie promis, un roi qui, à l'encontre des conceptions trop humai-

---

13. E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus*, p. 231 ; V. TAYLOR, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1953, p. 457.

nes, réalisera son royaume dans la pauvreté et la douceur. Ce faisant, on peut dire, avec Mgr Descamps, que la communauté exprime « beaucoup plus éloquemment qu'une description pittoresque, la pensée de Jésus »[14].

C. Une question concernant l'identité du Messie

Dans le cadre des controverses qui opposèrent Jésus à divers milieux juifs, on connaît un genre bien particulier, celui des questions que Jésus pose à ses adversaires. Prenant l'initiative, le Maître propose des difficultés concernant l'interprétation de certains passages des Ecritures que ses adversaires avaient négligés et qui semblent contredire leurs interprétations classiques. L'incapacité des docteurs à répondre de façon valable est ainsi manifeste et, par contraste, l'autorité de Jésus s'accroît. Mais il ne s'agit pas tant de dévoiler l'incapacité des docteurs officiels que de suggérer des mystères que leur science trop assurée tendait à négliger. C'est dans cette catégorie que nous trouvons, conservée par les trois synoptiques, une question relative à la situation du Messie par rapport à David. Nous citons le texte de Matthieu :

> Comme les Pharisiens se trouvaient rassemblés, Jésus leur posa cette question : « Quelle est votre opinion concernant le Christ ? De qui est-il fils ? ». Ils lui dirent : « De David ». Il leur dit : « Comment se fait-il que, parlant par l'Esprit, David l'ait appelé Seigneur lorsqu'il dit : Le Seigneur a dit à mon Seigneur : Siège à ma droite jusqu'à ce que j'aie mis tes ennemis sous tes pieds ? Si donc David l'appelle Seigneur, comment est-il son fils ? ». Personne ne pouvait lui répondre. Et depuis ce jour-là nul n'osa plus l'interroger (*Matth.*, 22, 41-46).

Marc et Luc présentent quelques différences mineures (*Marc*, 12, 35-37 ; *Luc*, 20, 41-44) ; leurs récits sont plus brefs car ils ne conservent que la seule parole de Jésus ; par ailleurs, le cadre historique est plus vague puisqu'il s'agit seulement d'une parole énigmatique prononcée devant un groupe

---

14. *Art. cit.*, p. 62.

d'auditeurs, et Marc ajoute que c'est dans le Temple. Quelle est la véritable portée de ces paroles et dans quelle mesure sont-elles de Jésus lui-même ?

1. Plusieurs critiques ont pensé que Jésus voulait contester l'enseignement classique concernant l'origine davidique du Messie ; ils ajoutent que Jésus, sachant qu'il n'appartenait pas à la race de David, ne pouvait proposer sa qualité messianique que dans la mesure où il mettait d'abord en question la tradition pharisienne et populaire opposée[15]. Mais cette position radicale n'est guère soutenable. La descendance davidique du Messie était solidement attestée dans l'Ancien Testament et elle n'était pas ignorée du milieu juif contemporain. La contester c'était donner des armes aux adversaires. Par ailleurs, rien ne permet de conclure que Jésus ait reconnu qu'il n'appartenait pas à la lignée davidique ; le fait est admis, sans contestation, par la communauté primitive (*Rom.*, 1, 3) et ne semble pas avoir été dénié par la controverse juive contre le christianisme naissant[16]. Il faut donc reconnaître que le dit vise autre chose.

En effet, Jésus cite le *Psaume* 110, 1 que tout le monde considérait comme une œuvre de David ; or ce poème inspiré nous présente le Messie[17] comme le Seigneur de David. Il faut donc conclure que, quoi qu'il en soit de la descendance davidique, le Messie est décrit par l'Esprit prophétique, comme un

---

15. A. Loisy, *Les évangiles synoptiques*, t. II, Ceffonds, 1908, p. 362 s.

16. W. Grundmann, *op. cit.*, p. 253 observe qu'une dépréciation de l'origine humaine de Jésus aurait plutôt favorisé la communauté primitive où les « frères de Jésus » cherchaient à s'imposer.

17. C'est un fait que nos sources ultérieures ne donnent une interprétation messianique du *Psaume* qu'à partir du troisième siècle (*Bereshith Rabba* 85, éd. *Warsh.*, 153 a) ; S. Justin, *Dialogue Triph.*, 32 s., 83 parle d'une application à Ezéchias. Cf. Strack-Billerbeck, t. IV, p. 452-465 explique par le souci de la polémique antichrétienne le silence relatif des sources juives sur ce point. On sait que le *Ps.* 110, par contre, fut très souvent utilisé par la théologie primitive : *Actes*, 2, 34 ; *1 Cor.*, 15, 25 ; *Eph.*, 1,20 ; *Col.*, 3, 1 ; *Hébr.*, 1,13 ; 8,1 ; 10,12 s. ; 12,2.

être possédant une origine supérieure à la plus haute origine humaine qu'un Juif pouvait envisager. Selon Lohmeyer, Jésus voulait simplement insinuer que le véritable messianisme dépasse les vues trop humaines et trop exclusivement terrestres de ses auditeurs ; en fait, il les mettrait sur la voie d'une conception eschatologique apocalyptique mais sans rien rapporter à lui-même ; il parlerait d'un « autre » dont l'origine et la nature restent mystérieuses[18]. Mais l'ensemble du contexte évangélique suggère que Jésus, qui se présente aussi comme le Fils de l'Homme au sens de Daniel, n'exclut pas une indication concernant sa personnalité profonde. Sans aller jusqu'à dire avec Schniewind qu'il vise explicitement sa préexistence, il faut en tous cas admettre que l'aporie force à reconnaître le mystère qui caractérise sa propre personne[19]. Selon un procédé qui rappelle celui que bien souvent les *Psaumes* utilisent pour suggérer l'immense réalité de Dieu[20], Jésus pose une question qui ouvre un nouvel et mystérieux horizon. Le Messie doit être, non seulement le fils de David, mais un être qui mérite le titre de Seigneur. Qui est-il donc ?

2. Il faut maintenant examiner la question de l'authenticité de ce logion. R. Bultmann le considère comme le produit de la théologie de la communauté primitive[21]. Considérant que, dans les synoptiques, la conscience d'être plus qu'homme n'apparaît jamais chez Jésus, Bultmann envisage deux solutions ; notre dit serait le fait d'un cercle de la communauté primitive qui aurait voulu favoriser le titre de Fils de l'Homme au détriment du titre de Fils de David et éviter les critiques qui rappelaient combien une origine davidique de Jésus

---

18. E. LOHMEYER, *Das Evangelium nach Markus*, p. 263 ; W. GRUNDMANN, *op. cit.*, p. 254.

19. J. SCHNIEWIND, *Das Evangelium nach Matthäus*, Göttingen, 1950, p. 225 ; V. TAYLOR, *op. cit.*, p. 492 s.

20. *Ex.*, 15,11 ; *Ps.*, 113,5 ; 8,5.

21. R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 144-146 : W. WREDE, *Jesus als Davidssohn, Vorträge und Studien*, 1907, p. 147-177 ; W. BOUSSET, *Kyrios Christos*, Göttingen, 1921, p. 78.

était impossible à prouver. Ou, à la rigueur, on pourrait reprendre l'hypothèse de Wrede, selon lequel cette parole refléterait une théologie hellénistique développant l'origine divine du Christ en rejetant la simple conception du Messie davidique.

Mais on peut répondre qu'une formule reflétant cette théologie primitive aurait, selon toute vraisemblance, été beaucoup plus explicite. Par contre, ce procédé allusif où l'essentiel n'est pas formulé, convient beaucoup mieux à ce que nous savons de l'attitude de Jésus concernant sa propre condition. Il évite de répondre directement aux questions relatives à sa véritable identité, mais il renvoie à ses œuvres (*Matth.*, 11, 2 ss), il approuve certaines déclarations des disciples (*Matth.*, 16, 16 s.), il utilise le titre ambigu de Fils de l'Homme. Les théologies primitives furent, d'emblée, plus nettes.

On peut donc conclure que cette parole de Jésus, sans désapprouver la conception courante concernant l'origine davidique du Messie, tend surtout à ouvrir les esprits à une origine supérieure et, pour tout dire, transcendante ; elle tend du même coup à relier cette affirmation à un texte inspiré de l'Ancien Testament ; elle vise peut-être aussi à souligner la qualité supérieure de l'œuvre messianique et de ses voies.

D. Bethléem, le bourg de David

Le quatrième évangile conserve l'écho d'une difficulté relative à la filiation davidique de Jésus. Au terme d'un recueil de paroles de Jésus, l'évangéliste suggère diverses réactions des auditeurs.

> Parmi la foule, quelques-uns qui avaient entendu ces paroles disaient : « C'est vraiment le prophète », mais d'autres disaient : « C'est le Christ » ; mais d'autres disaient : « Est-ce que le Christ peut venir de Galilée ? L'Ecriture n'a-t-elle pas dit que le Christ doit venir de la race de David et de Bethléem, le bourg d'où était venu David ? » (*Jean*, 7, 40-43).

Ce passage évoque donc la perplexité des auditeurs de Jésus. Certains critiques, tel A. Loisy, ont pensé retrouver ici une difficulté soulevée par la polémique anti-chrétienne.

Comment Jésus pourrait-il être le Messie alors qu'il est étranger à la race de David et originaire de Galilée ? Jean aurait jugé que les réponses données par les autres cercles chrétiens étaient faibles et inutiles : seule importerait à ses yeux l'origine éternelle et divine[22].

Il est vrai que *Michée,* 5, 2 parlait de Bethléem comme du lieu de naissance du Messie héritier de David. Mais il est assez piquant de constater que les documents juifs ne parlent jamais de ce texte, si ce n'est à une époque fort tardive[23]. Il est possible cependant que la polémique anti-chrétienne y ait fait allusion fort tôt. Mais faut-il conclure pour autant que Jean abandonne sans plus les positions traditionnelles ? Il est plus probable que nous avons ici un des nombreux exemples de l'ironie johannique ; les hésitants formulent une difficulté dont les auditeurs de l'évangile connaissent la véritable solution ; malgré les apparences Jésus est bel et bien fils de David et né à Bethléem. Mais il est vrai aussi que là n'est pas l'essentiel ; en se laissant fasciner par un tel problème, les Juifs ne voient pas qu'il est une autre origine, céleste (*Jean,* 7, 28 ; 8, 14)[24].

LA THÉOLOGIE DES PREMIÈRES COMMUNAUTÉS

La théologie chrétienne s'est organisée et développée en fonction des enseignements de Jésus, les disciples ont transmis avant toute chose ce que le Maître avait fait et dit. Mais les communautés qui naissent ne cessent pas de découvrir ce qui leur fut transmis. De nouveaux genres littéraires vont exprimer, en fonction de situations nouvelles, les grands enseignements. Les sources néotestamentaires nous renseignent dans une certaine mesure. On peut se demander par exemple si

---

22. A. LOISY, *Le quatrième évangile,* Paris, 1903, p. 526 s.

23. J. BONSIRVEN, *Le judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ,* Paris, 1935, t. I., p. 378. JUSTIN, *Tryphon,* 78 mentionne le texte mais il ne s'agit pas d'un opposant juif.

24. C. K. BARRETT, *The Gospel according to St. John,* Londres, 1955, p. 273 ; A. DESCAMPS, *art. cit.,* p.66.

l'invocation : « *Fils de David (Jésus), aie pitié de nous* » ne fut pas utilisée d'emblée par la liturgie. « La formule entière *Kyrie eleêson* adressée à une divinité est attestée à l'époque païenne et sa répétition un nombre de fois déterminé n'était pas inconnue de l'antiquité. Mais n'y avait-il pas aussi dans la Sainte Ecriture assez d'exemples de cet *eleêson* adressé à Dieu, et dans les Evangiles à Jésus ? »[25] Mais il reste que nous n'en possédons aucune trace et qu'il faut attendre la *Peregrinatio Etheriæ* pour le voir attesté (ch. 24).

A. L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament

Le kérygme fut, de bonne heure, enrichi par des citations scripturaires que l'on interprétait en fonction des événements majeurs du salut opéré par le Christ. David étant considéré comme l'auteur du Psautier, on pouvait s'attendre à ce qu'il soit amené à jouer un grand rôle à côté de Moïse et des Prophètes[26].

1. C'est ainsi que le *Psaume* 16 est cité et commenté dans le premier discours de Pierre (*Ps.*, 16, 8-11 = *Actes*, 2, 25 ss). Comme à l'accoutumée le poème est cité d'après la version grecque des Septante, et, bien plus, l'argumentation repose sur une particularité de cette traduction ; alors que l'hébreu disait : « *Tu ne laisseras pas ton fidèle voir la fosse* » (trad. R. Tournay), le grec avait traduit : « *Tu ne laisseras pas ton Saint voir la décomposition* ». Comme toute l'argumentation ultérieure s'appuie sur cette phrase, il faut conclure que nous retrouvons ici un développement reflétant une théologie issue d'un milieu hellénisant, qui peut fort bien être la communauté hellénistique de Palestine.

Le texte semblait d'abord viser David lui-même ; mais puisque celui-ci est mort et que son tombeau est bien connu,

---

25. J. A. JUNGMANN, *Missarum solemnia*, t. II, Paris, 1952, p. 88 qui renvoie à DOELGER, *Sol salutis*, p. 60-113.

26. J. DUPONT, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXVI (1953), p. 289-327, surtout p. 310 ss.

il faut reconnaître que le Psaume parlait d'un autre David, « un successeur de son sang » qui est le Messie. Et le texte de poursuivre : « C'est ce Jésus que Dieu a ressuscité... » S'il a connu la mort et la sépulture, il n'a pas été atteint par la corruption. Il semble donc que l'argument considère comme acquis et incontestable, que Jésus appartenait bel et bien à la lignée davidique. C'est parce qu'il est le descendant et donc le fils de David, que Jésus peut se voir attribuer les affirmations des Psaumes. On retrouve le même raisonnement dans le discours de Paul à Antioche de Pisidie (*Actes,* 13, 34-37).

2. Dans la trame du même discours de Pierre, on trouve une citation du *Psaume* 110, 1, et le commentaire est fort net : « Que toute la maison d'Israël le sache donc avec certitude : Dieu l'a fait Seigneur et Messie, ce Jésus que vous avez crucifié » (*Actes,* 2, 34-36). Ainsi le Psaume que Jésus avait cité mystérieusement fut interprété très tôt dans son sens messianique par la première communauté palestinienne. C'est en vertu de la Résurrection et de l'exaltation glorieuse à la droite du Père, que Jésus est devenu Seigneur et donc Messie. Il est intéressant de noter que la tradition n'oppose nullement la filiation davidique et cette nouvelle filiation qui est déterminée par la Résurrection. D'autres textes encore présenteront Jésus comme le descendant de David, mais sans s'y arrêter longuement (*Actes,* 13, 16-23 ; 15, 14-17).

On peut conclure que, dans le livre des *Actes,* les citations scripturaires offrent l'occasion de présenter Jésus comme Messie issu de David mais assumant sa puissance et son rôle messianiques en vertu de la transformation opérée par la glorieuse résurrection. L'appartenance à la lignée davidique est considérée comme un fait établi et incontesté, mais elle ne suffit pas à expliquer la fonction du Messie.

B. *Confessions de foi*

On passe aisément de ces premiers exposés de la foi chrétienne aux confessions de foi et aux résumés officiels de la catéchèse. Nous trouverons la mention du Christ comme Fils

de David en *Rom.*, 1, 3 et *2 Tim.*, 2, 8. Dans le premier texte l'Apôtre qui entend, d'emblée, exposer un résumé de l'Evangile de Dieu dont il est le ministre, le présente comme entièrement déterminé par le Christ Jésus : celui-ci est le Fils de Dieu « *qui est issu de la race de David selon la chair, et constitué Fils de Dieu en puissance de Sainteté* » (*Rom.*, 1, 3). Le texte distingue donc deux aspects du Fils : il est devenu Fils en puissance, en fonction de l'Esprit de sainteté, à l'occasion de sa résurrection d'entre les morts. Cet événement détermine et situe sa puissance véritable de Messie. Mais par ailleurs, dans l'ordre de la chair, de l'ascendance humaine, il est fils de David. Aux yeux de l'apôtre, il pourrait même sembler, à première vue, qu'il s'agit seulement de souligner l'aspect vraiment humain, charnel, du Christ ; on serait tenté de rapprocher de la formule de *Gal.*, 4, 4 : « issu d'une femme ». Mais, dans notre contexte, l'allusion aux prophètes qui ont annoncé et promis la venue du Fils ajoute une note particulière. Dans sa condition humaine, le Christ a déjà réalisé les prophéties car il s'inscrit dans la descendance de David.

En 58, ce fait est donc affirmé paisiblement ; Paul, qui ne lui a pas fait de place dans l'élaboration de ses vues théologiques, est ici le témoin d'une tradition incontestée, qui doit remonter jusqu'au temps de Jésus lui-même. Il n'est guère concevable, en effet, qu'il eût été possible, à une date si rapprochée des événements, de parler de la filiation davidique de Jésus si ce fait, d'ailleurs secondaire, avait été sujet à caution. Juif, ayant reçu une éducation pharisienne rigoureuse, Paul était plus qu'un autre qualifié pour apprécier l'importance d'un tel titre et les garanties historiques qu'il nécessitait[27]. Et du même coup, c'est l'importance d'une donnée concrète et historique qui s'affirme. Le titre de Fils de David n'est pas uni-

27. W. MICHAELIS, *art. cit.*, p. 321-324 souligne longuement l'importance du passage en ce qui concerne l'historicité de la filiation davidique : « Selbst wenn alle anderen bisher gesammelten Beobachtungen als mehr oder weniger ungesichert fallen gelassen werden müssten, würde *Röm.*, 1,3 als Beleg für Jesu Davidssohnschaft vollauf genugen... » (p. 323).

quement un titre du Roi messianique ; il désigne aussi une ascendance, un enracinement humain. C'est dans le même que l'on interprétera *2 Tim.*, 2, 8[28].

C. Les généalogies

La généalogie constitue un genre littéraire bien particulier. Lorsqu'elle porte sur une longue période, elle suppose à un moment donné un travail d'érudition et une fixation littéraire immédiate. Les Evangiles de Matthieu et de Luc conservent une généalogie de Jésus ; elles présentent plusieurs divergences, notamment pour ce qui concerne la ligne qui va de David à Joseph (*Matth.*, 1, 1-17 ; *Luc*, 3, 23-34)[29].

L'interprétation de ces divergences pose des problèmes délicats. Nous n'avons pas, nous semble-t-il, à résoudre ici la question de savoir si la liste de Luc rapporte la généalogie de Marie. C'est un fait que, dès le second siècle, apparaît une tradition selon laquelle Marie aurait été d'origine royale et davidique[30] ; mais les écrits du N. T. ne semblent pas envisager cette question. Quoi qu'il en soit les évangélistes ont considéré que la généalogie légale avait un réel intérêt. A leurs yeux Jésus appartient, en fait, à la descendance de David. Quant à l'origine de leurs listes, on peut la situer aisément dans *I Chron.*, 2 pour la partie antérieure à David ; pour le reste, il est très normal de supposer que les familles d'ascendance davidique conservaient précieusement leur arbre généalogique[31]. Nous savons le grand intérêt de certains milieux juifs pour ce genre de traditions. Nous savons aussi que, à la fin du premier siècle, la « famille de Jésus » prétendait remon-

---

28. H. LIETZMANN, *Symbolstudien*, Z.N.W., XXII (1923), p. 264 rapproche de ces deux confessions de foi trois textes d'IGNACE d'ANTIOCHE : *Eph.*, 18, 2 : *Trall.*, 9 ; *Smyrn.*, 1, 1-2.

29. STRACK-BILLERBECK, *op. cit.*, p. 1-6 ; J. HEUSCHEN, *De Stamboom van Christus volgens Matthaeus*, dans *Rev. Eccl. Liège*, 33 (1946), p. 29-36.

30. O. CULLMANN, *op. cit.*, p. 188.

31. FLAVIUS JOSÈPHE, *Vita*, 1.

ter à David : Eusèbe nous rapporte sur ce point diverses traditions que l'on est en droit d'accueillir[32]. De toute façon, les généalogies des Evangiles attestent que les évangélistes ont considéré Jésus comme un descendant de David et cette affirmation paisible ne semble pas craindre d'éventuelles contestations.

Bien plus, David chez Matthieu est particulièrement mis en évidence, car il porte le titre de roi et se trouve à la jointure de deux listes de quatorze ancêtres. On a également noté que l'addition de la valeur numérique des trois lettres du nom hébreu de David donne le chiffre quatorze. On comprend dès lors le titre du premier évangile : *Généalogie de Jésus-Christ, fils de David, fils d'Abraham.* Jésus apparaît donc à l'heure marquée, pour réaliser la véritable succession messianique. Il est probable que cette généalogie devait contribuer, à sa manière, à montrer en Jésus celui qui vient accomplir les promesses et, en particulier, assumer l'héritage de David. C'est dans le même sens que l'on souligne les allusions à Bethléem (*Luc*, 2, 4. 11) et certaines formules de l'évangile de l'enfance (*Luc*, 1, 69 ; 1, 32)[33].

*D. Les formules de l'*Apocalypse

L'*Apocalypse* reflète une christologie fort développée ; sa langue est fortement influencée par les usages de l'Ancien Testament mais elle se caractérise aussi par une véritable originalité dans leur transposition. En relation avec une liturgie qui est organisée en vue de reconnaître et de célébrer le Christ glorieux auquel tout le déroulement de l'histoire humaine est confié, l'*Apocalypse* multiplie, avec aisance et bonheur, les titres. On y trouve diverses allusions à la situation du Christ par rapport à David.

---

32. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, 3, 12 ; 3, 19-20, 2 ; 3, 32, 3.

33. Sur le genre littéraire de l'évangile de l'enfance chez Luc et sur l'utilisation des prophéties relatives à David, cf. R. LAURENTIN, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, p. 71 ss ; 140 s.

Dans la lettre à l'Eglise de Philadelphie, le Christ est salué comme : « *Le Saint, le Véridique, celui qui tient la clef de David* » (*Apoc.*, 3, 7). Les deux premiers titres sont, dans le contexte de l'*Apocalypse*, proprement divins (*Apoc.*, 4, 8 ; 6, 10 ; *Actes*, 3, 14 ; 4, 27-30 l'appliquaient déjà au Christ ressuscité). Le troisième est inspiré par *Is.*, 22, 22 : « *Je mettrai sur son épaule la clef de la maison de David, il ouvrira sans qu'on puisse fermer, il fermera sans qu'on puisse ouvrir* ». La possession de la clef d'une maison ou d'une cité équivaut à sa possession ; le texte décrit donc la puissance absolue sur l'héritage de David. Dans la perspective de l'*Apocalypse* il s'agit du Christ glorieux qui régit la Jérusalem nouvelle dont parlera la lettre (*Apoc.*, 3, 12 ; cf. 22, 16). Peut-être est-il permis de rapprocher d'*Apoc.*, 1, 18 où le Christ glorieux détient, en vertu de sa mort et de sa résurrection, les clefs de la mort et de l'Hadès. C'est, en tout cas, en vertu de la résurrection que le Christ exerce une souveraineté absolue sur la véritable Jérusalem qu'il a constituée, cette Jérusalem où s'accomplissent les promesses et les préfigurations de l'Ancien Testament.

Dans la grande vision des cieux d'*Apoc.*, 4-5, le Christ victorieux est désigné comme « *le lion de la tribu de Juda, le rejeton de David* » (*Apoc.*, 5, 5). La première expression est empruntée à *Gen.*, 49, 9, la seconde à *Is.*, 11, 1 ss. C'est donc en vertu de la victoire qu'il a remportée par la croix que Jésus glorieux exerce la souveraineté absolue ; c'est en lui que se réalisent, de façon éminente, les prophéties concernant un Messie royal. C'est encore en ce sens qu'il faut comprendre la reprise de la seconde formule en *Apoc.*, 22, 16 : « *Je suis le rejeton et la prospérité de David, l'étoile éclatante du matin* ». Véritable héritier et réalisateur des promesses, sa venue marque l'apparition du jour définitif, de l'époque messianique ; il apporte, à ce titre, joie et sécurité, comme l'apparition de l'étoile du matin (*Nombres*, 24, 17 ; *Test. Levi*, 18, 3).

CONCLUSIONS

Nous pouvons maintenant reprendre et, dans une certaine mesure, organiser cet ensemble d'observations.

Il semble acquis que Jésus appartenait à une famille qui pouvait revendiquer son ascendance davidique. Certes, lui-même n'y faisait pas, semble-t-il, allusion ; mais le christianisme primitif considère le fait comme une donnée incontestée. Nous avons vu qu'il est utilisé par l'apologétique scripturaire palestinienne et qu'il est affirmé, à l'occasion, dans les confessions de foi. Par ailleurs, les généalogies, malgré leurs divergences, ainsi que les traditions issues de la famille de Jésus et fixées dans les évangiles de l'enfance, tout cela se réfère paisiblement aux mêmes données.

Par ailleurs, au temps de Jésus, l'appartenance du roi Messie à la lignée de David semble elle aussi largement admise tant dans les milieux populaires que dans les cercles pharisiens. L'ascendance davidique de Jésus pouvait donc contribuer à le faire reconnaître comme Messie et il n'est pas impossible qu'elle ait déterminé certaines invocations de malades rapportées par les Evangiles.

Mais Jésus lui-même manifeste, sur ce point, une extrême réserve. Il ne se présente jamais comme le fils de David, tout autant qu'il semble prendre des distances vis-à-vis de sa famille (*Matth.,* 12, 46-50 ; *Marc,* 13, 31-35 ; *Luc,* 8, 19-21). Il semble craindre l'idée par trop terrestre du messianisme populaire et cherche, au contraire, à mener ses auditeurs vers l'idée d'un Messie dépassant de beaucoup les notions courantes, par son origine et le style tout spirituel de son action. De la même façon, les Evangiles nous montrent sa défiance pour le titre de roi : ce n'est que dans le contexte de la Passion qui débouche sur la Résurrection, qu'il l'a revendiqué (*Matth.,* 27, 11 ; *Marc,* 15, 2 ; *Luc,* 23, 2-3 ; *Jean,* 18, 33-38).

Cet aspect transcendant de la véritable royauté davidique des derniers temps est plus suggéré qu'il n'est affirmé par le Maître. C'est dans le cadre seulement de la liturgie primitive, telle que l'*Apocalypse* le laisse entrevoir, que cette ligne de pensée sera reprise. Elle influence aussi la rédaction définitive des évangiles de l'enfance (*Luc,* 1, 32. 69).

Jean GIBLET

LA SEIGNEURIE DE JÉSUS DANS LE RÈGNE DE DIEU

D'APRÈS LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES

Jésus ouvre sa prédication en Galilée en proclamant l'approche du Règne de Dieu (*Marc,* 1, 15). Tout au long de sa mission, il évoque ce Règne à maintes reprises : quarante-sept fois d'après *Matthieu,* quatorze d'après *Marc,* trente-six d'après *Luc*[1]. Il l'espère encore au dernier soir, à la table de la Cène (*Marc,* 14, 25 et par.). Il en fait donc un des thèmes les plus constants et les plus centraux de son message[2]. Cette insistance est d'autant plus caractéristique de Jésus qu'on ne la retrouve pas dans les autres livres du Nouveau Testament[3].

Pour les auditeurs de Jésus, ce Règne de Dieu est déjà une notion familière. Les prophètes l'ont annoncé comme le

---

1. Les synoptiques emploient par ailleurs le mot *Basileia* pour désigner un règne humain (*Matth.,* 4 fois ; *Marc,* 5 ; *Luc,* 4), le règne de Satan (respectivement : 1, 0, 1 fois), le règne de David (0, 1, 0 fois), le règne de Jésus (3, 0, 5 fois).

On traduira uniformément *Basileia* par « Règne ».

2. Les études les plus récentes sur ce thème sont : E. PERCY, *Die Botschaft Jesu,* Lund, 1953, p. 175-224 ; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu,* Paris, 1957 ; R. SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich,* Freiburg, 1959 ; A. FEUILLET, *Le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les évangiles synoptiques,* dans *Introduction à la Bible,* II, Tournai, 1959, p. 771-818.

3. Le Règne de Dieu est nommé deux fois chez Jean, sept dans les *Actes,* douze chez Paul, deux dans les épîtres catholiques, trois dans l'*Apocalypse.*

salut d'Israël (*Is.*, 52, 7 ; 24, 23 ; *Abd.*, 24 ; *Zach.*, 14, 9...) ; les psaumes du Règne en ont chanté l'espoir (*Ps.*, 96-99...)[4]. Les apocalypses comme les rabbins du Judaïsme ont prolongé cette attente[5].

Jésus s'appuye sur ces idées classiques en son milieu. Il les transforme aussi par le rôle qu'il assume personnellement dans l'avènement du Règne de Dieu. Ce sont là les deux aspects de son message que l'on voudrait examiner dans cet article, à partir des évangiles synoptiques.

I. L'ANNONCE CLASSIQUE DU RÈGNE

Quand Jésus annonce « le Règne de Dieu », il ne prend nulle part la peine d'expliquer ce terme traditionnel. Qu'il le nomme « le Règne des cieux », selon la formule propre à Matthieu[6], « le Règne de Dieu »[7], ou simplement « le Règne »[8], il compte manifestement sur l'intelligence de ses auditeurs.

Le Règne à venir

Comme les prophètes, il leur présente d'abord ce Règne comme une réalité future et imminente. Les évangélistes con-

---

4. Sur le règne de Dieu dans l'A. T., cf. J. BONSIRVEN, *op. cit.*, p. 11-22 ; R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 1-22.

5. Pour le Judaïsme, cf J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme palestinien*, I, Paris, 1934, p. 307-541 ; R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 23-47.

6. 33 ou 34 fois chez *Matthieu*, et chez lui seul (peut-être en *Jean*, 3, 5 ?). A la suite de G. DALMAN, *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1898, p. 77, on voit habituellement en cette formule l'expression usuelle de Jésus, pour éviter de prononcer le nom divin. J. WEISS, H. J. HOLTZMANN... et dernièrement R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 51 ont objecté que Jésus ne craint pas de prononcer ce nom, et ont attribué cette formule à *Matthieu ;* mais, à l'inverse, celui-ci emploie aussi plusieurs fois la formule « Règne de Dieu »

7. *Matthieu :* 3 à 5 fois (et 3 cas équivalents : « Ton Règne », « Le Règne de mon Père », « de leur Père ») ; *Marc*, 14 fois ; *Luc*, 32 fois (et 2 cas équivalents : « Son Règne », « Ton Règne »).

8. *Matthieu*, 7 ou 8 fois ; *Luc*, 2 fois.

densent sa prédication initiale dans la proclamation : « Le Règne de Dieu s'est approché » (*Marc*, 1, 15 ; *Matth.*, 4, 17)[9]. Les Douze, puis les soixante-douze disciples reprennent la même annonce (*Matth.*, 10, 7 ; *Luc*, 10, 9. 11). Jusqu'à son dernier soir, Jésus attend cette venue du Règne (*Luc*, 22, 18 ; cf. *Marc*, 14, 25 ; *Matth.*, 26, 29) et ses disciples partagent cet espoir (*Marc*, 15, 43 ; *Luc*, 23, 51). Leur maître leur en a promis l'accomplissement (*Marc*, 9, 1 ; *Luc*, 9, 27 ; 21, 31...) ; il les a formés à le demander dans leur prière (*Matth.*, 6, 10 ; *Luc*, 11, 2). Ils doivent désormais vivre dans l'attente, telles les dix vierges qui doivent être prêtes pour l'accueil de l'époux (*Matth.*, 25, 1-13), tels les serviteurs que le maître veut trouver vigilants (*Marc*, 13, 33-37 ; *Matth.*, 24, 44-51 ; *Luc*, 12, 42-46) ou ceux dont il va exiger des comptes (*Matth.*, 25, 14-30 ; *Luc*, 19, 12-27)[10]...

Les représentations du Règne

Nulle part, Jésus ne s'arrête à peindre un tableau d'ensemble du Règne de Dieu. Mais, suivant les besoins de sa prédication, il emprunte souvent quelques traits aux représentations eschatologiques usuelles.

La scène qu'il évoque le plus souvent, comme les prophètes, est *le jugement qui ouvre le Règne*. Il le mentionne au passage en de nombreuses sentences (*Matth.*, 7, 1-2 et *Luc*, 6, 37 ; *Matth.*, 7, 21-23 ; *Matth.*, 10, 28-33 et *Luc*, 12, 4-9 ;

---

9. P. JOUON, dans les *Recherches de Science religieuse*, 1927, p. 538-539, propose de traduire : « est arrivé ». Cette traduction a été suivie par C. H. DODD, *The Parables of the Kingdom*, Londres, 1935, p. 44-45 ; M. BLACK, *An Aramaic Approach...*, Oxford, 1946, 2me éd., 1954, p. 260-262 ; E. PERCY, *op. cit.*, p. 177-178 y est assez favorable. Pourtant le sens usuel du verbe, et son emploi dans le N. T. recommandent davantage la traduction que nous suivons avec les commentaires de J. WEISS, E. KLOSTERMANN, M.-J. LAGRANGE, V. TAYLOR, ainsi que W. G. KUEMMEL, *Verheissung und Erfüllung*, Zürich, 1945, 2e éd., 1953, p. 16-18 ; R. SCHNACKENBURG, *op. cit.* p. 96.

10. Le même aspect futur du Règne apparaît dans les paraboles de la croissance dont on parlera plus loin (note 49).

Matth., 12, 32. 41-42 et *Luc*, 11, 31-32...) ; il le décrit plus à loisir en deux tableaux apocalyptiques ou apparaît le Fils de l'homme de *Daniel* (*Luc*, 17, 22-37 ; *Matth.*, 25, 31-46). Il préfère le présenter sous les figures de ses paraboles : la moisson de *Marc*, 4, 29 et *Matth.*, 13, 30, déjà classique chez les prophètes[11], le coup de filet de *Matth.*, 13, 47-50, évoquant *Jér.*, 16, 16 et *Ez.*, 32, 3[12]. Comme les rabbins de son temps, Jésus prend aussi ses images dans les relations sociales courantes : les règlements de comptes (*Matth.*, 18, 23-35 ; 25, 14-30 et *Luc*, 19, 12-27 ; *Luc*, 16, 1-9...), la paye des ouvriers (*Matth.*, 20, 1-16), le procès (*Matth.*, 5, 25-26 et *Luc*, 12, 58-59)[13]... Sous tant d'annonces diverses, les foules retrouvent sans peine l'avertissement solennel des prophètes : impossible d'accéder au Règne qui vient sans passer par le jugement où Dieu choisit ses élus selon sa justice et sa grâce.

Au delà de cette épreuve redoutable, Jésus laisse entrevoir *la joie du Règne à venir.* Il l'indique souvent d'un mot qu'il emprunte au langage technique de l'eschatologie. Il promet à ses fidèles qu'ils seront « sauvés » (*Marc*, 8, 35 ; 10, 26 ; 13, 13. 20 et leurs parallèles ; cf. *Luc*, 13, 23)[14] ; comme Daniel (12, 2), il leur annonce « la vie éternelle » (*Marc*, 10, 17. 30 et leurs parallèles ; *Matth.*, 25, 46 ; *Luc*, 10, 25) ou simplement « la vie » (*Marc*, 9, 43.45 et *Matth.*, 18, 8-9 ; *Matth.*, 7, 14)[15]. Comme les rabbins, il nomme « le monde à venir »[16],

11. *Joël*, 4, 13 ; cf. les images apparentées du battage (*Is.*, 41, 15 ; *Jér.*, 51, 33) et du vannage (*Am.*, 9, 9 ; *Is.*, 33, 11 ; 41, 16 ; *Jér.*, 13,24 ; 51, 2...).

12. A Qumrân : 1 QH 5, 7-8 ; cf. O. BETZ, *Die Menschenfischer*, dans la *Revue de Qumran*, n° 9 (1961), p. 53-54.

13. Les principaux parallèles rabbiniques aux paraboles de Jésus se trouvent dans H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *Kommentar zum N. T.*, I, Münich, 1922.

14. Jésus emploie toujours le verbe (plutôt que le substantif) au passif, pour marquer l'action de Dieu. Cette construction a été étudiée par G. DALMAN, *op. cit.*, p. 183-185.

15. La « vie » équivaut au « Règne » d'après *Marc*, 9, 43. 45 comparé à 9, 47 et d'après *Matth.*, 18, 8-9 et 19, 17 comparés à 18, 3 et 19, 23-24. C'est en fait la résurrection.

16. *Marc*, 10, 30 et *Luc*, 18, 30 ; *Matth.*, 20,35. Sur l'emploi

la « régénération » ou nouvelle création[17], la « rédemption » qui va libérer les hommes de leur servitude et de leur mal[18]. A ces formules un peu abstraites, Jésus préfère les images plus colorées du lyrisme traditionnel. Il emploie volontiers celles qui chantent la joie du peuple enfin rassemblé dans la présence du Père : l'installation du nouvel Israël dans la vraie Terre promise, au terme de son douloureux exode (*Matth.*, 5, 4), l'accueil des élus « dans les tentes éternelles », pour une perpétuelle fête des Tabernacles (*Luc*, 16, 9), la reconstitution des douze tribus[19], le rassemblement des élus[20], surtout le festin messianique (*Marc*, 14, 25 et parallèles ; *Matth.*, 8, 11 ; 22, 11-13 ; *Luc*, 6, 21 ; 14, 16-24 ; 22, 30)[21] et la fête des noces (*Matth.*, 22, 1-10 ; 25, 1-13) dont le symbolisme a été utilisé d'âge en âge, depuis *Osée* (2, 21-25...) jusqu'à l'emploi cultuel du *Cantique* et du *Psaume* 45.

La sobriété de ces indications sur le Règne est significative. Jésus ne concède rien à la curiosité de ses auditeurs. Il ne flatte pas leurs convoitises : ni le nationalisme passionné des zélotes, ni l'orgueil des justes, ni la sensualité des charnels. Le

---

de cette expression dans le Judaïsme, cf. J. BONSIRVEN, *Le Judaïsme...*, I, p. 310-319.

17. Seulement en *Matth.*, 19, 28. Ce terme, qui n'apparaît pas dans la Septante, peut provenir du stoïcisme (F. BUECHSEL, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, I, 1933, p. 687) mais l'idée se rattache à *Is.*, 65, 17 et a été fort développée dans le Judaïsme : cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *op. cit.*, III, 1926, p. 840-847 ; J. BONSIRVEN, *Judaïsme*, I, p. 432-435, 511-516.

18. *Luc*, 21, 28 ; cf. *Rom.*, 8, 23 ; F. BUECHSEL, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, III, 1942, p. 354 compare *Hén.*, 51, 2.

19. *Matth.*, 19, 28 et *Luc*, 22, 30. Sur les formules juives de cet espoir, cf. P. VOLZ, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde*, Tübingen, 1934, p. 347-348 et 378 ; J. BONSIRVEN, *Judaïsme*, I, p. 448-451.

20. *Marc*, 13, 26-27 et *Matth.*, 24, 30-31 ; *Matth.*, 13, 41-43 ; 25, 31-46.

21. L'image apparaît dans *Is.*, 65, 13-14 ; 25, 6 ; puis en *Hén.*, 62, 14. Sur ses nombreux emplois dans le Judaïsme, cf. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *op. cit.*, IV, 1928, p. 1154-1159.

salut qu'il annonce est mystère transcendant. Dieu en est le centre : témoin la prédominance dans l'évangile de l'expression « le Règne de Dieu » sur les termes anthropocentriques des scribes : « le salut », « la vie », « le monde à venir »... Pour Jésus, l'essentiel est la réussite du dessein divin. L'homme n'y perd rien, d'ailleurs, car il y trouve enfin, dans la justice et la sainteté, la joie parfaite des fils.

Les conditions d'accès au Règne

Si Jésus reste fort réservé dans la description du Règne à venir, il apporte beaucoup plus de soin et de précision à dire les conditions de son accès[22]. Il se montre par là l'authentique successeur des prophètes, toujours moins soucieux de décrire l'avenir que d'obtenir la décision présente de leurs auditeurs.

Les textes qui formulent ces conditions tiennent dans les évangiles une place considérable. Pour s'en faire une idée, il suffit de parcourir les recueils de *Matthieu* (5-7 ; 10 ; 18...), auxquels on pourrait joindre nombre de sentences et de paraboles de *Luc*. Il suffira ici d'examiner les *logia* les plus explicites : les appels à la conversion, les béatitudes, les « sentences d'entrée ».

Une des requêtes les plus constantes des prophètes était *l'appel à la conversion*[23]. Stigmatisant le péché de leur peuple ils l'appelaient tous à revenir à son Dieu pour en obtenir le salut dans le jugement prochain. Jésus reprend cet appel. Sa prédication initiale unit l'annonce de l'approche du Règne et l'appel à la conversion (*Marc*, 1, 15 ; *Matth.*, 4, 17). Les Douze reprennent le même message dans leur mission (*Marc*, 6, 12). Plusieurs *logia* archaïques illustrent le même thème : une invitation pressante à partir de faits d'actualité (*Luc*, 13, 1-5), deux oracles prophétiques contre ceux qui ne se sont pas convertis devant les miracles (*Matth.*, 11, 20-24 et *Luc*, 10,

22. Elles ont été spécialement étudiées par E. PERCY, *op. laud.*, p. 19-174; J. BONSIRVEN, *Le Règne...*, p. 80-186 ; R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 69-76.

23. Le cahier n° 47 de *Lumière et Vie* (1960) a été consacré à « *La conversion* ».

12-15) et la prédication de Jésus (*Matth.*, 12, 41 et *Luc*, 11, 32). Certes, on le dira plus loin, Jésus demande une décision plus grave encore que les prophètes. Mais ses auditeurs trouvent d'abord en son message une requête semblable à celle de ses prédécesseurs : un engagement personnel au Seigneur, devant le jugement qui vient.

Depuis les sages de l'Ancien Testament, *les béatitudes* sont une forme littéraire classique pour présenter à la fois une exigence religieuse et la récompense de son accomplissement[24]. Cette exigence y est toujours plus nettement décrite que le bonheur promis. Les béatitudes de Jésus obéissent à la même loi[25]. Elles promettent aux disciples fidèles le Règne des cieux (*Matth.*, 5, 3. 10 ; *Luc*, 6, 20) qu'elles décrivent parfois d'un mot comme la terre promise, la consolation, le rassasiement, le pardon, la vue de Dieu, l'adoption filiale, la récompense... (*Matth.*, 5, 4-12 ; *Luc*, 6, 21-23), souvent simplement comme le bonheur (*Matth.*, 11, 6 ; 24, 46 ; *Luc*, 7, 23 ; 11, 28 ; 12, 37. 38. 43). Elles visent surtout à présenter leurs exigences : la pauvreté spirituelle, le courage dans la souffrance, la soif de justice, le pardon fraternel, la pureté de cœur, la recherche de la paix, la constance dans la persécution (*Matth.*, 5, 3-12 ; cf. *Luc*, 6, 20-23), la foi (*Matth.*, 11, 6 ; *Luc*, 7, 23 ; 11, 28), l'espérance vigilante (*Matth.*, 24, 46 ; *Luc*, 12, 37-38. 43)... Sans ces attitudes profondes, comment accéder au Règne de Dieu ?

Une autre série de paroles de Jésus[26] formulent les conditions pour « *entrer dans le Règne* » (*Matth.*, 18, 3 et paral-

---

24. Sur la centaine de béatitudes antérieures à Jésus que nous connaissons, on en trouve soixante de ce genre. Cf. notre article : *La forme des béatitudes jusqu'à Jésus*, dans les *Mélanges bibliques...* A. ROBERT, Paris, 1957, p. 398-403.

25. L'étude actuelle la plus poussée sur les béatitudes est celle de Dom J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Bruges, 1954, dont la 2me édition a commencé à paraître (I. *Le problème littéraire*, 1958).

26. H. WINDISCH, *Die Sprüche vom Eingehen in des Reich Gottes*, dans la *Zeitschrift für die N.T. Wissenschaft*, 1928, p. 163-192, a présenté l'inventaire de ces *logia*, leurs parallèles juifs, la préhistoire de leur forme, l'originalité de Jésus dans son emploi.

lèles ; 5, 20 ; 7, 21 ; *Marc*, 9, 47) ou « *dans la Vie* » (*Matth.*, 18, 8-9 et *Marc*, 9, 43. 45 ; *Matth.*, 19, 7) ; quelques autres constatent la difficulté de cette entrée (*Marc*, 10, 23-25 et parallèles) ou son refus par les scribes et les pharisiens (*Matth.*, 23, 13). On peut en rapprocher l'invitation à entrer par la porte étroite (*Matth.*, 7, 13; *Luc*, 13, 24) ou les paraboles sur la porte fermée devant les invités indignes (*Matth.*, 25, 10-12 ; *Luc*, 13, 25). Elles définissent encore les exigences de l'accès au Règne de Dieu : l'esprit d'enfance (*Marc*, 10, 15 et parallèles), la rupture avec les occasions de péché (*Marc*, 9, 43-47 et *Matth.*, 18, 8-9), le renoncement à l'argent (*Marc*, 10, 23-25 et parallèles), l'acceptation du message de Jésus (*Matth.*, 23, 13), la justice supérieure à celle des scribes et des pharisiens (*Matth.*, 5, 20), l'accomplissement de la volonté du Père (*Matth.*, 7, 21), l'observation des commandements (*Matth.*, 19, 17)[27], l'effort pour passer par la porte étroite (*Matth.*, 7, 13 ; *Luc*, 13, 24), la vigilance pour être prêt à la venue du Seigneur (*Matth.*, 25, 10-12 ; cf. *Luc*, 13, 25). Ces exigences prolongent celles du *Deutéronome* pour l'entrée dans la terre promise (4, 1 ; 6, 18 ; 16, 20) et celles des « Torot d'entrée » pour l'accès aux liturgies du Temple (*Ps.*, 15 ; 24, 3-6 ; 118, 19-20) ; elles sont surtout proches de celles des rabbins pour « avoir part au Monde à venir »[28]. Leur caractère absolu ne saurait déconcerter les lecteurs de la Bible.

La grâce du Règne de Dieu

Si l'on isolait les textes précédents du reste de l'Evangile, on pourrait en retirer l'impression d'un appel exclusif à l'ef-

---

27. Les textes propres à *Matthieu* (5, 20 ; 7, 21 ; 19, 17) présentent des exigences de genre très juif, il n'est pas exclu que l'évangéliste les ait marqués de son style. Par contre, on admet en général la priorité du texte de *Matth.*, 23, 13 sur celui de *Luc*, 11, 52 (parce que le thème « Royaume » est plus usuel dans les *logia* d'« entrée » que le thème « connaissance »). Ainsi les commentaires de E. KLOSTERMANN, M.-J. LAGRANGE, A. LOISY, J. M. CREED, A. SCHLATTER, J. SCHMID, A.R.C. LEANEY...

28. H. L. STRACK - P. BILLERBECK, *op. cit.*, I, 1922, p. 252-253, en cite plusieurs exemples.

fort humain, d'un moralisme tout tendu vers les œuvres, comparable à celui des pharisiens. Mais Jésus a mis trop d'énergie à dénoncer la prétention de l'homme à « faire sa justice » pour que l'on puisse lui attribuer cette pensée (il suffit d'évoquer *Matth.*, 23 ; *Luc*, 17, 7-10 ; 18, 9-14). Sa prédication du Règne l'écarte absolument.

Le seul nom du Règne de Dieu indique l'auteur réel du salut que Jésus annonce. Son avènement ne dépend que de Dieu[29] : Lui seul l'a « préparé depuis la création du monde » (*Matth.*, 25, 34) ; Lui seul le réalise peu à peu dans l'histoire sainte : ainsi la semence lève-t-elle en moisson sans que l'homme ait à intervenir (*Marc*, 4, 26-29)[30]. Seul, le Père sait le jour et l'heure de l'avènement de ce Règne (*Marc*, 13, 32 et *Matth.*, 24, 36) et y décerne les places réservées à ses élus (*Marc*, 10, 40, justement explicité en *Matth.*, 20, 23).

Les disciples doivent l'accueillir comme une grâce souveraine (*Luc*, 12, 32 ; cf. *Matth.*, 13, 16-17 et *Luc*, 10, 23-24). Suivant l'expression traditionnelle chère au *Deutéronome* (2, 12 ; 3, 20...), c'est un « héritage »[31], comme Jésus le répète souvent (*Marc*, 10, 17 et *Luc*, 18, 18 ; *Matth.*, 5, 5 ; 19, 29 ; 25, 34 ; *Luc*, 10, 25 ; 22, 29). C'est pourquoi il leur faut le demander par une prière constante (*Matth.*, 6, 10 ; *Luc*, 11, 2).

Cette initiative absolue de Dieu dans l'avènement de son Règne est d'ailleurs la doctrine traditionnelle des prophètes. Les pharisiens même, qui la limitent dans la vie pratique par leur souci des œuvres, n'ont jamais prétendu y porter atteinte.

Sur ce point, comme sur les précédents, les auditeurs de Jésus retrouvent en son annonce du Règne de Dieu l'authentique tradition d'Israël.

---

29. On ne trouve jamais sur les lèvres de Jésus l'affirmation rabbinique que la conversion hâte la venue du salut (J. Bonsirven, *Judaïsme*, I, p. 397-399). On la rencontre pourtant dans *Actes*, 3, 19-20 et *2 Pierre*, 3, 12.

30. Sur cette parabole, cf. E. Percy, *op. cit.*, p. 203-206 et R. Schnackenburg, *op. laud.*, p. 104-106.

31. W. Foerster - J. Herrmann, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, III, 1938, p. 766-786.

II. LA SEIGNEURIE DE JÉSUS

Si Jésus annonce le Règne de Dieu dans les termes traditionnels, il y introduit pourtant une nouveauté inouïe. Ses prédécesseurs et ses contemporains n'ont jamais connu dans ce Règne d'autre Seigneur que le Dieu unique. Il s'y attribue lui-même une véritable seigneurie : il l'assume implicitement dès sa mission temporelle par ses miracles et par l'autorité qu'il exerce ; il l'annonce pour le jour de sa venue eschatologique comme Fils de l'homme ; il la manifeste en pleine clarté dans ses apparitions pascales.

Les miracles de Jésus

De Moïse aux Maccabées, l'histoire d'Israël est pleine de miracles. Les merveilles de l'Exode, surtout, sont dans toutes les mémoires, rappelées chaque année par les liturgies pascales: les plaies d'Egypte, la mer entr'ouverte, la manne, les sources miraculeuses, les tonnerres du Sinaï... illustrent la puissance du Sauveur d'Israël.

En regard de ces prodiges fameux, les miracles de Jésus paraissent singulièrement modestes[32]. Il n'est pas étonnant que les scribes demandent à Jésus quelque signe dans le ciel, plus conforme à ceux de la tradition (*Matth.*, 12, 38 ; 16, 1 et leurs parallèles).

Pourtant les miracles évangéliques, si minces en leur matière, présentent à qui veut bien réfléchir une originalité singulière. Les thaumaturges de l'Ancien Testament n'obtenaient de Dieu leurs merveilles qu'à force de prière : Moïse « criait vers Yahweh » (*Ex.*, 14, 15 ; 15, 25 ; 17,4...) ; Elie n'arrachait la résurrection du fils de la veuve qu'au terme d'une supplication pathétique (*1 Rois*, 17, 19-22)... Ces prophètes paraissaient beaucoup moins les auteurs de leurs miracles que leurs annonciateurs (*Ex.*, 7, 17. 27 ; 8, 17 ; 9, 3... ;

32. Sur l'inventaire, la réalité et la signification de ces faits, cf. notre article : *Les miracles de Jésus dans les évangiles synoptiques*, dans *Lumière et Vie*, n° 33, 1957, p. 7-24.

14, 13-14; *Jos.*, 3, 5; 6, 16; *1 Rois*, 17, 14; 18, 36-37...). Jésus, lorsqu'on lui demande une guérison, répond d'un seul mot, tout simple: « Je le veux, sois purifié » (*Marc*, 1, 41 et parallèles); « Lève-toi, prends ton grabat et va-t-en chez toi » (*Marc*, 2, 11 et parallèles); « Etends la main » » (*Marc*, 3, 5 et parallèles); « Petite fille, lève-toi » (*Marc*, 5, 41 et *Luc*, 8, 54); « Ouvre-toi » (*Marc*, 7, 34)...[33] Aucun de ces récits ne rapporte une prière de Jésus[34]. Ils mettent ainsi en évidence l'autorité de Jésus, son pouvoir personnel pour le salut des hommes.

Quelques paroles de Jésus, historiquement fort solides, confirment cette interprétation. Elles permettent de saisir le sens qu'il donne lui-même à ces faits, et comment il les met en rapports avec l'avènement du Règne de Dieu. Au cours d'une controverse, déclenchée par ses exorcismes, il déclare: « Si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le Règne de Dieu est arrivé pour vous » (*Luc*, 11, 20; *Matth.*, 18-28)[35]; Jésus est plus fort que Satan (*Luc*,

---

33. Les deux dernières paroles sont conservées en araméen dans l'évangile de *Marc*. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1921, 3e éd., 1957, p. 238, compare l'emploi de mots étrangers dans les formules de guérison des thaumaturges hellénistiques. L'analogie pourrait valoir à l'occasion pour les apôtres (cf. *Actes*, 9, 40); elle ne vaut pas pour Jésus qui parle araméen. Si l'on a conservé ses paroles, n'est-ce pas d'abord parce que l'on a été frappé de leur simplicité?

34. La seule prière explicite de Jésus avant un miracle est conservée par *Jean*, 11, 41-42. Les synoptiques n'ignorent évidemment pas cette prière, ni son lien avec les miracles : ainsi *Marc*, 1, 35; 9, 29.

35. L'authenticité de ce *logion* est couramment admise (R. BULTMANN, *op. cit.*, p. 174; E. PERCY, *op. laud.*, p. 181). Elle n'a guère été contestée que par A. FRIDRICHSEN, *Le problème du miracle*, Strasbourg-Paris, 1925, p. 74.

On suit ici le texte de *Luc*, car il paraît peu probable que *Luc* ait écarté la mention de l'Esprit qu'il lie si étroitement à l'action de Jésus (Ainsi W. G. KUEMMEL, *op. cit.*, p. 98-102; E. PERCY, *op. laud.*, p. 178-181; E. SCHWEIZER, *Theol. Wörterbuch zum N. T.*, VI, 1956, p. 395...) Plusieurs auteurs pensent à l'inverse que *Luc* introduit ici « le doigt de Dieu » pour évoquer *Ex.*, 8, 15 et pré-

11, 21-22 ; *Matth.*, 12, 29)[36] ; son action personnelle réalise une présence du Règne qui n'est pas encore définitive, puisque Satan est encore à l'œuvre, mais qui est déjà efficace. Lorsque Jean-Baptiste, à la fin de sa carrière, met Jésus en demeure de se déclarer[37], celui-ci lui présente ses miracles ; il les décrit avec les images que les prophètes appliquaient au Règne messianique (*Matth.*, 11, 5 et *Luc*, 7, 22 ; cf. *Is.*, 35, 5-6 ; 29, 18-19). Ici encore, l'action de Jésus accomplit les promesses des prophètes. Ces déclarations explicites aident à interpréter les paroles plus obscures de Jésus sur son temps (*Luc*, 12, 54-56) : ses contemporains devraient y reconnaître la venue du salut[38].

Le Règne eschatologique de Dieu n'est pas encore accompli en plénitude. Le mal demeure. Mais déjà Dieu réalise son dessein dans et par l'action de Jésus ; et il confère ainsi à celui-ci une autorité exceptionnelle.

L'autorité de Jésus

Les miracles de Jésus ne suffiraient pas à eux seuls à définir le rôle de Jésus : Israël a connu déjà tant de thaumaturges ! Mais ils invitent à prêter attention au message de Jésus. Et celui-ci revendique une autorité singulière.

D'abord *sur l'ensemble de ses auditeurs*. Comme tous les prophètes, il leur prêche la conversion et les invite à revenir à Dieu[39]. Mais il donne à cette prédication classique un tour absolument nouveau. Les prophètes faisaient consister la con-

---

senter Jésus comme le nouveau Moïse (Commentaires de A. LOISY, A. SCHLATTER... ; A. RICHARDSON, *An Introduction to the Theology of the N.T.*, Londres, 1958, p. 107).

36. J.M. ROBINSON, *Das Geschichtsverständnis des Markus-Evangeliums*, Zürich, 1956 (trad anglaise : *The Problem of History in Mark*, Londres, 1957) a fortement insisté sur cet aspect.

37. L'étude la plus poussée de ce texte est celle de Dom J. DUPONT, *L'ambassade de Jean-Baptiste* dans la *Nouvelle Revue Théologique*, 1961, p. 805-821, 943-959.

38. Cf. W. G. KUEMMEL, *op. cit.*, p. 15-16.

39. Cf. plus haut, p. 27.

version dans l'accomplissement des exigences de l'Alliance ancestrale : la justice, l'amour, la foi, la loyauté du cœur... Jésus la définit comme l'adhésion à son message et à sa personne. Les publicains et les pécheurs se convertissent lorsqu'ils viennent à Jésus comme les malades au médecin (*Marc*, 2, 15-17 et parallèles ; *Luc*, 15, 1-2. 7. 10)[40]. C'est un acte de foi (*Luc*, 7, 50) qui les introduit dès maintenant au Règne de Dieu (*Matth.*, 21, 31). Mais ceux qui refusent la mission de Jésus refusent du même coup la conversion que Dieu leur propose : telles les cités de Galilée (*Matth.*, 11, 20-24 et *Luc*, 10, 12-15), « cette génération adultère et pécheresse » (*Matth.*, 12, 39-42 et *Luc*, 11, 29-32) et, avant tous les autres, les responsables religieux du Judaïsme (*Matth.*, 21, 28-31). La volonté de Dieu, qu'il faut accomplir pour entrer dans son Règne, c'est que l'on accueille celui qu'il a envoyé[41].

Cette volonté de Dieu, Israël la reconnaît depuis toujours dans sa Loi. Jésus en proclame la valeur permanente (*Matth.*, 5, 17. 18 ; 23, 3. 23)[42] ; il l'observe et la fait observer (*Marc*, 1, 44 et parallèles ; 7, 9-13 et *Matth.*, 15, 3-6 ; *Marc*, 10, 19 et parallèles ; *Matth.*, 23, 16-22....). Mais, à plusieurs reprises, il place son autorité personnelle au-dessus de celle de la Loi ; il rejette le divorce, codifié par le *Deutéronome* (24, 1-4), comme une loi concédée à la dureté des cœurs (*Matth.*, 19,

---

40. *Luc* a particulièrement insisté sur ce point : 5, 32 ; 13, 3.5 ; 16,30 (sous l'influence du kérygme : *Luc*, 24, 47 ; *Actes*, 2, 38 ; 3, 19 ; 5, 31 ; 17,30 ; 20, 21 ; 26, 20...). Cf. H. CONZELMANN, *Die Mitte der Zeit*, Tübingen, 1954 ; p. 198-203.

41. Le lien entre le Père et son envoyé est exprimé en de très anciens *logia : Marc*, 9, 37 et *Luc*, 9, 48 ; *Matth.*, 10, 40 et *Luc*, 10, 16 et jusque chez *Jean*, 13, 20 ; 12, 44-45 ; 17, 18 ; 20, 21. C. H. DODD a cherché à établir la forme primitive du *logion* originel dans : *Some johannine Herrnworte*, dans *New Testament Studies*, II, 1956, p. 81-85.

42. Sur Jésus et la Loi, cf. H. J. SCHOEPS, *Jésus et la loi juive*, dans la *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1953, p. 1-20 ; E. PERCY, *op. laud.*, p. 116-174 ; J. BONSIRVEN, *Le Règne de Dieu*, p. 33-41.

2-9 et *Marc,* 10, 2-12 ; *Matth.,* 5, 31-32 ; *Luc,* 16, 18)[43] ; il conteste le principe des lois de pureté rituelle (*Marc,* 7, 14-23; *Matth.,* 15, 10-20)[44] ; face aux commandements sacrés du Décalogue, il ose proclamer la supériorité des siens : « Vous avez appris qu'il a été dit aux anciens... Mais, moi, je vous dis... » (*Matth.,* 5, 21-48)[45] : il s'affirme ainsi comme un nouveau Moïse, supérieur au premier, chef et législateur du peuple de Dieu définitif[46].

A ceux qui veulent s'attacher à lui comme disciples, Jésus commande en maître absolu. Pour le suivre, il faut renoncer à tous les biens de ce monde : le métier, les propriétés, la famille... Ces exigences rigoureuses sont illustrées par les récits de vocation (*Marc,* 1, 16-20 et parallèles ; 2, 14 et parallèles ; 10, 17-22 et parallèles ; *Matth.,* 8, 18-22 et *Luc,* 10, 57-62), formulées en plusieurs *logia* (*Marc,* 10, 29 et parallèles ; *Matth.,* 10, 34-37 et *Luc,* 12, 51-53 ; 14, 26...). Jésus va plus loin encore : il impose à ses disciples d'être prêts à le suivre jusqu'à la mort (*Marc,* 8, 34-37 et parallèles ; *Marc,* 10, 38 et *Matth.,* 20, 22 ; *Matth.,* 10, 38-39 et *Luc,* 14, 27 ; 17, 33...); il exige qu'ils soient prêts à le « confesser » devant les tribunaux juifs et païens (*Marc,* 8, 38 et parallèles ; 13, 9-13 et parallèles ; *Matth.,* 10, 17-21. 28-33 et *Luc,* 12, 4-9. 11-12...). Aucun prophète, aucun rabbin n'a jamais présenté de telles

---

43. Sur ces passages discutés, voir l'étude exhaustive de Dom J. DUPONT, *Mariage et divorce dans l'Evangile,* Bruges, 1959.

44. L'attitude ultérieure des Douze montre qu'ils n'ont pas saisi aussitôt toute la portée de ces paroles (*Actes,* 10, 12-14 ; 11, 6-8 ; 15, 29 ; 21, 25...). Quelques auteurs en ont conclu que le *logion* de Jésus n'était pas authentique (E. PERCY, *op. cit.,* p. 118 ...). Cela indique plutôt que les Douze n'ont pu créer ce *logion.* Jésus a formulé un principe sans en préciser les applications ; suivant sa pédagogie, il a fait confiance à l'intelligence ultérieure.

45. Il semble que Matthieu ait utilisé cette formule pour encadrer les divers matériaux qu'il regroupe en 5, 21-48. Mais *Luc,* 6, 27 indique que la formule remonte à Jésus (E. PERCY, *op. laud.,* p. 149-150 ; J. DUPONT, *Béatitudes,* I, 2e éd., p. 189-191).

46. C'est ici qu'il faudrait placer l'étude de la conscience messianique de Jésus. Elle a été traitée en détail dans l'article précédent.

exigences. Jésus en fait la condition absolue de l'accès au Règne de Dieu.

Tout tendu vers le Père et son Règne, sans jamais chercher à attirer l'attention sur soi, Jésus se place ainsi au centre de l'œuvre divine. Il est le maître unique, la seule voie du salut. Impossible d'aller à Dieu, à son Règne, à la vie, sans passer par lui. Ces prétentions étonnantes seraient irrecevables de tout autre que du prophète « doux et humble de cœur » (*Matth.*, 11, 29). Chez lui, elles sont appuyées, éclairées par le fait des miracles. Il indique en ceux-ci la présence du Règne (*Matth.*, 11, 5 et *Luc*, 7, 22 ; *Matth.*, 12, 28 et *Luc*, 11, 20). Il faut rapprocher de ces paroles les sentences moins explicites sur la présence du Règne (*Luc*, 12, 32 ; 17, 20-21)[47], les *logia* obscurs sur Jean-Baptiste (*Matth.*, 11, 10-14 et *Luc*, 7, 27-29 ; *Marc*, 9, 11-13 et *Matth.*, 17, 10-13 ; *Luc*, 16, 16)[48] : en désignant Jean-Baptiste comme le précurseur annoncé par *Malachie* (3, 1 et 22-24), Jésus indique encore implicitement que le Règne de Dieu est là.

Dieu accomplit donc sa promesse. Il la réalise en Jésus : dans ses miracles qui font reculer Satan et tout mal, dans sa parole qui annonce le salut et en indique souverainement la voie. Les disciples même qui se rassemblent autour de Jésus participent déjà au Règne : le mystère leur en est « donné » (*Marc*, 4, 11 et parallèles) ; ils forment le « petit troupeau » qui commence le peuple nouveau (*Luc*, 12, 32), la semence encore minuscule qui lèvera bientôt en moisson[49]. Rien encore

---

47. Cf. les études de E. PERCY, *op. laud.*, p. 216-223 et de R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, 92-95.

48. E. PERCY, *op. laud.*, p. 191-202 ; R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 88-92.

49. L'interprétation des paraboles de la semence a été fort discutée. On a souvent cherché à en exclure une application trop précise à l'Eglise (A. JUELICHER, C. H. DODD, J. JEREMIAS...), et avec quelque raison. Mais il est clair qu'elles veulent indiquer la continuité entre l'œuvre actuelle de Jésus et son accomplissement dans la venue du Règne : cf. E. PERCY, *op. laud.*, p. 202-211 ; R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 98-109.

n'est achevé : Satan travaille toujours, le mal demeure et l'incrédulité peut refuser Jésus. Mais la foi peut dès maintenant discerner en lui quelques traits de la Seigneurie divine.

L'annonce de la venue du Fils de l'homme

Lorsque Jésus annonce l'avènement du Règne de Dieu, il reprend volontiers les représentations de *Daniel*, et surtout le tableau de la venue du Fils de l'homme au Jugement suprême (*Dan.*, 7, 13-14)[50]. Il présente notamment ce personnage mystérieux dans les discours eschatologiques de *Marc*, 13 et de *Luc*, 17, 22-37 (avec leurs parallèles), ainsi que dans sa déclaration solennelle au sanhédrin (*Marc*, 14, 62 et parallèles). Il revient à maintes reprises sur cette venue finale du Fils de l'homme : en *Marc*, 8, 38 et parallèles ; *Matth.*, 10, 23 ; 13, 41 ; 16, 28 ; 19, 28 ; 25, 31 ; *Luc*, 12, 8 ; 18, 8[51]. On a donc ici un des thèmes fondamentaux de son message.

Il n'est pas question de traiter ici tous les problèmes que pose la figure du Fils de l'homme[52]. Mais il faut relever les traits qui concernent notre étude :

---

50. Les contacts littéraux sont nombreux entre Jésus et Daniel (« Le Fils de l'homme... venant... sur les nuées.., avec puissance et gloire... »). On n'en trouve pas de tels avec les *Paraboles d'Hénoch :* cf. W. MANSON, *Jesus the Messiah*, Londres, 1943, p. 119-120.

51. On trouve naturellement quelques différences entre les synoptiques : en parallèle à *Matth.*, 16, 28, il est question du « Règne » en *Marc*, 9, 1 et *Luc*, 9, 27 (probablement plus proches du *logion* primitif); en parallèle à *Matth.*, 19, 28, *Luc*, 22, 30 parle de « mon Règne » (ce qui doit être une explicitation). A l'inverse, la mention du Fils de l'Homme en *Luc*, 10, 8 ne doit pas être primitive (cf. *Matth.*, 10, 32 *et Luc*, 10, 9).

52. Qu'il suffise de noter ici les études d'O. CULLMANN, *Christologie du N. T.*, Neuchâtel-Paris, 1958, p. 118-166 ; A. RICHARDSON, *op. laud.*, p. 128-146 ; A.J.B. HIGGINS, *Son of Man - Forschung since « The Teaching of Jesus »*, dans *N. T. Essays... T. W. Manson*, Manchester, 1959, p. 119-135 ; J. COPPENS, *Le fils d'homme danié-lique et les relectures de Daniel VII, 13, dans les apocryphes et les écrits du N. T.*, dans les *Ephemerides theol. lovanienses*, 1961, p. 5-51.

1. Jésus identifie la « venue » du Fils de l'homme et l'avènement du Règne de Dieu. C'était le sens de la vision de *Daniel*, 7. C'est celui des discours eschatologiques et des différents *logia* qui lient la venue du Fils de l'homme au jugement dernier (*Marc*, 8, 38 et parallèles ; *Matth.*, 13, 40-43 ; 25, 31-46 ; *Luc*, 12, 8...) ou à la « régénération » (*Matth.*, 19, 28).

2. *Daniel* présentait le Fils de l'homme comme le peuple des saints, écrasé par les païens et finalement exalté par le jugement de Dieu (*Dan.*, 7, 13-14 et 16-27). Jésus donne au Fils de l'homme un rôle plus transcendant et plus personnel : c'est lui qui rassemble « ses élus » (*Marc*, 13, 27 et *Matth.*, 24-31) ; il exerce le jugement, jusqu'ici attribué à Dieu (*Matth.*, 13, 41-43 ; 16, 27 ; 25, 31-46 ; *Luc*, 21, 36) ; il commande aux anges (*Marc*, 13, 27 et *Matth.*, 24, 31 ; *Matth.*, 13, 41 ; 25, 31) ; il trône à la droite de Dieu comme le messie fils de David (*Marc*, 14, 62 et parallèles)[53] ; il est « le roi » (*Matth.*, 25, 34. 40), « dans la gloire de son Père » (*Marc*, 8, 38 et parallèles), « sur son trône de gloire » (*Matth.*, 19, 28 ; 25, 31)[54].

3. Le trait le plus neuf de la pensée de Jésus est qu'il s'identifie personnellement à cette figure eschatologique traditionnelle[55]. Les synoptiques en ont conservé l'attestation en

---

53. Jésus unit ici le personnage du Fils de l'homme à celui du messie fils de David, que ses contemporains chantent dans le *Ps.*, 110-1 (cf. *Marc*, 12, 35-37).

54. Les différences des synoptiques indiquent quelques variations des textes dans la tradition. Matthieu surtout représente une christologie plus explicite : en *Matth.*, 16, 27, le Fils de l'homme est le juge du procès eschatologique, à la différence de *Marc*, 8, 38 et *Luc*, 9, 26 (où il est le témoin suprême, comme en *Matth.*, 10, 32-33 et *Luc*, 12, 8-9) ; Matthieu est aussi le seul à parler de « ses » anges (13, 41 et surtout 16, 27 et 24, 31, différents de *Marc*, 8, 38 et 13, 27) comme de « son trône de gloire » (19, 28 ; 25, 31).

55. Cette identification par Jésus a été contestée par R. BULTMANN, *Theologie des N. T.*, Tübingen, 1948, p. 25-33 (cf. sa *Geschichte der synoptischen Tradition*, p. 128) et par plusieurs

deux séries de *logia.* Les uns visent la Passion : ce sont les trois prédictions détaillées qui scandent la montée vers Jérusalem (*Marc,* 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 33 et leurs parallèles), l'annonce de la venue d'Elie (*Marc,* 9, 12 et *Matth.,* 17, 12), la sentence capitale où Jésus se définit comme le serviteur (*Marc,* 10, 45 et *Matth.,* 20, 28), la déclaration qui ouvre la dernière Pâque (*Matth.,* 26, 2), la protestation contre la trahison de Judas (*Marc,* 14, 21 et parallèles ; cf. *Luc,* 22, 48), la conclusion de l'épisode de Gethsémani (*Marc,* 14, 41 et parallèles). Cet ensemble de *logia,* historiquement fort solide, est naturellement postérieur à la confession de Césarée[56]. Il unit nettement le Fils de l'homme de *Daniel* au Serviteur d'*Isaïe.* En une autre série de *logia,* Jésus prend le titre de Fils de l'homme pour définir ses pouvoirs sur le péché (*Marc,* 2, 10 et parallèles), sur le sabbat (*Marc,* 2, 28 et parallèles)[57], sa mission de signe (*Matth.,* 12, 40 et *Luc,* 11, 30)[58] et de sauveur (*Luc,* 19, 10), mais aussi l'obscurité de sa condition temporelle (*Matth.,* 8, 20 et *Luc,* 9, 58 ; *Matth.,* 11, 19 et *Luc,* 7, 34 ; *Matth.,* 12, 32 et *Luc,* 12, 10). Plusieurs de ces sentences sont placées chez les synoptiques avant la confession de Césarée, surtout chez *Matthieu,* mais il est probable qu'elles lui sont postérieures : le Fils de l'homme était traditionnellement un personnage eschatologique, et Jésus n'a guère pu parler de son retour glorieux avant d'avoir annoncé sa mort.

---

autres auteurs (E. PERCY, *op. cit.,* p. 225-307, n'admet comme authentiques que les *logia* sur la venue eschatologique du Fils de l'homme). Cette critique ne tient pas assez compte de la masse des *logia* sur le Fils de l'homme, ni du fait que ce titre est exclusivement employé par Jésus lui-même : cf. R. SCHNACKENBURG, *op. laud.,* p. 110-112.

56. Les synoptiques lient solidement à cet épisode le début de l'annonce de la Passion (*Marc,* 8, 31 et parallèles).

57. Sur ces deux derniers textes : voir l'article d'A. FEUILLET, *L'exousia du Fils de l'Homme,* dans les *Recherches de Science Religieuse,* 1954, p. 161-192.

58. Si la forme primitive de ce *logion* est difficile à établir, il est clair que Jésus se présente comme signe, dans sa mission de prophète.

4. Si Jésus se définit si souvent par ce titre peu classique dans le Judaïsme, c'est sans doute d'abord pour éviter les équivoques temporelles du messianisme, pour dépasser le particularisme d'Israël. Les traits que Daniel a donnés au Fils de l'homme lui offrent une excellente représentation de son propre mystère ; ils marquent à merveille sa gloire future, liée à l'avènement du Règne de Dieu, et sa solidarité avec son peuple (puisque le Fils de l'homme est pour *Daniel* la personnification du peuple des saints).

Ainsi Jésus peut-il définir son rôle personnel à l'égard de l'humanité tout entière qui constitue son peuple. Il en est le représentant, le responsable, le véritable chef. C'est pour elle que « le Fils de l'homme est livré ». Il en assume la souffrance pour la conduire à la gloire du Règne de Dieu. Dans la venue de ce Règne eschatologique, son rôle est si central que l'on peut nommer celui-ci son Règne, sans porter atteinte à la Seigneurie du Père (*Matth.*, 20, 21 ; cf. 25, 34. 40 ; *Luc*, 22, 30 ; 23, 42 ; cf. 19, 12. 15)[59].

La révélation pascale

La révélation de Jésus s'achève par la manifestation pascale. Pour rassembler les disciples dispersés, pour les convaincre de la réalité de la résurrection, pour leur faire pénétrer la signification du mystère, il a fallu la cinquantaine de jours qui s'étend de Pâques à l'Ascension et à la Pentecôte, mais chacun des évangélistes condense les expériences de cette

---

59. Il n'est pas sûr que Jésus ait lui-même parlé de « mon Règne » : *Matth.*, 20, 21 est sur les lèvres de la mère des Zébédée (et non soutenu par *Marc*, 10, 37) ; *Luc*, 23, 42 est une parole du bon larron ; *Luc*, 22, 30 n'est pas soutenu par *Matth.*, 19, 28 ; *Matth.*, 25, 14. 30 et *Luc* 19, 12. 15 ne sont qu'implicites. Mais ces formulations par la tradition expriment bien la seigneurie que les disciples avaient reconnue en Jésus.

Il faut noter en tous ces textes le souci de marquer la Seigneurie primordiale du Père : *Matth.*, 20, 23 ; 25, 34 ; *Luc*, 22, 29 ; 19, 11. 12. 15.

période dans le bref schéma d'une seule apparition aux Douze[60].

Luc, qui nous a conservé par ailleurs les seules données précises sur la durée et la diversité des apparitions (*Actes*, 1, 3), construit très logiquement son récit (24, 36-53). Sa première partie atteste fermement la réalité du corps ressuscité (*Luc*, 24, 36-43)[61]. La seconde (v. 44-48) expose les données qui vont constituer le kérygme apostolique : Jésus est le Christ; sa passion et sa résurrection ont été annoncées par tout l'Ancien Testament ; il faut maintenant proclamer à tous les peuples « en son Nom » la conversion qui obtient le pardon des péchés. Ce Nom est l'expression de sa seigneurie divine (*Phil.*, 2, 9-11) ; en lui seul, se trouve le salut (*Actes*, 4, 12). Luc a déjà esquissé tout au long de son évangile la royauté de Jésus[62] ; il la voit pleinement réalisée à Pâques (*Luc*, 22, 69 ; 19, 12. 15) qui est l'intronisation messianique de Jésus (*Actes*, 2, 33-36). L'Ascension qui achève l'apparition pascale (v. 51) conduit Jésus à la droite du Père et manifeste visiblement sa Seigneurie.

Matthieu est plus explicite encore. Dans l'unique apparition aux Douze qu'il place en Galilée (*Matth.*, 28, 16-20)[63], Jésus commence par proclamer sa Seigneurie universelle (v. 18). Il en tire aussitôt les conséquences : la mission des Douze à tous les peuples (v. 19), la promulgation de sa loi (v. 20). L'Eglise commence, et Matthieu voit déjà en elle la

---

60. La forme littéraire de ces récits a été étudiée notamment par Mgr A. DESCAMPS, *La structure des récits évangéliques de la résurrection*, dans *Biblica*, 1959, p. 734-741.

61. Cette insistance sur le corps ressuscité est appelée par la difficulté des Grecs à admettre ce mystère (*Actes*, 17, 32).

62. On nous permettra de renvoyer à notre article : *La royauté de Jésus selon l'évangile de Luc*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, 1962, p. 57-69.

63. W. TRILLING, *Das wahre Israel*, Leipzig, 1959, p. 6-36, a présenté la seigneurie de Jésus dans ce texte.

réalisation du Règne du Fils de l'homme (*Matth.*, 13, 41 et peut-être 16, 28)[64].

Les apôtres vont désormais proclamer le « Nom » de Jésus (*Actes*, 3, 6. 16 ; 4, 10. 12. 30 ; 5, 41...), sa royauté messianique (*Actes*, 2, 31-36 ; 3, 18. 20 ; 4, 10 ; 10, 36. 48...), son titre de « Seigneur » (*Actes*, 1, 21 ; 2, 20. 21. 34. 36 ; 10, 36...). Ils le feront toujours en référence à l'événement de Pâques où Jésus s'est manifesté vainqueur de la mort, roi et sauveur du peuple de Dieu.

Tout l'évangile est révélation de la Seigneurie de Jésus : révélation discrète où Jésus refuse les titres solennels trop lourds d'espérances charnelles, révélation concrète par les faits où se manifeste sa puissance réelle, révélation nuancée qui unit toujours à la gloire eschatologique du Fils de l'homme l'obscurité de sa vie terrestre et l'épreuve sanglante de sa passion.

Cette Seigneurie était en effet un mystère trop neuf pour être exprimé par les termes traditionnels. Elle ne pouvait être connue que dans sa présence, dans l'expérience à la fois de son humanité semblable à la nôtre et de sa gloire pascale[65].

Du même coup, Jésus résolvait le problème de la Seigneurie du Messie, insoluble pour le Judaïsme. Tant que le messie n'était qu'un homme, quelle place pouvait-on lui donner dans le Règne de Dieu ? Ceux-là seuls qui ont été tout ensemble les témoins de la prière de Jésus et de son obéissance absolue pour le Père et les témoins de sa gloire ont pu proclamer que Jésus est Seigneur dans le Règne de Dieu.

Lyon

A. GEORGE, s. m.

---

64. Cette interprétation ecclésiale est propre à Matthieu : cf. R. SCHNACKENBURG, *op. laud.*, p. 115, 188-189.

65. J. GUILLET a heureusement insisté sur la nécessité d'éclairer les titres christologiques par l'ensemble du fait de Jésus, dans son article : *A propos des titres de Jésus : Christ, Fils de l'Homme, Fils de Dieu*, dans *A la rencontre de Dieu*, Le Puy, 1961, p. 309-317.

LA ROYAUTÉ DU CHRIST DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Dans son évangile, saint Jean relie étroitement la royauté du Christ à son « élévation » sur la croix. Sur les seize mentions du titre de roi (toujours appliqué au Christ), douze se trouvent accumulées dans les chapitres 18 et 19, qui racontent le procès de Jésus et sa crucifixion. C'est donc à partir de ces récits de la passion qu'il nous faut examiner l'idée que Jean se faisait de cette royauté. Mais pour mieux engager cette étude, il est nécessaire de jeter un rapide coup d'œil sur la structure de la dernière semaine de la vie du Christ dans le quatrième évangile, dernière semaine qui commence « six jours avant la Pâque » (12, 1) et se clôt par l'ensevelissement du Christ, après sa mort qui eut lieu le jour de la « préparation » de la Pâque (19, 14. 31). Le discours après la Cène (chap. 14-17) forme le centre de la fresque johannique et les divers épisodes se répondent deux par deux, par mode d'inclusions emboitées les unes dans les autres, de telle sorte que les événements ou paroles du Christ situés avant le discours sont les annonces ou les préfigurations des événements qui vont se dérouler après. L'onction à Béthanie (cf. 12, 7) est la préfiguration de l'ensevelissement du Christ (19, 38-42). A l'entrée de Jésus à Jérusalem, où il apparaît comme le roi humble de *Zach.*, 9, 9 (*Jean*, 12, 12-19), répond le procès devant Pilate, au cours duquel la royauté du Christ est tournée en dérision (18, 28-19, 16). A l'annonce faite par le Christ de son « élévation » sur la croix et au trouble qu'il ressent à l'approche de sa mort (12, 20-36) répondent les divers épisodes touchant le Christ en croix, y compris spécialement la crucifixion elle-

même et la mort (19, 17-37). A l'humilité du Didascale qui lave les pieds de ses disciples (13, 1-15) répond l'humiliation du Didascale qui, interrogé par le grand Prêtre sur sa doctrine et ses disciples, reçoit une gifle en suite de sa réponse jugée irrespectueuse (18, 19-23). La trahison de Judas et le reniement de Pierre, annoncés par le Christ lors du repas d'adieux (18, 18-30 et 13, 36-38) s'accomplissent un peu plus tard et marquent le début de la passion proprement dite (18, 1-11 et 18, 15-18 ; cf. 18, 25-27).

On obtient ainsi la structure suivante :

A	L'onction à Béthanie, annonce de l'ensevelissement	12, 1-11
B	Le Messie-roi :	
	1. Son humilité : l'entrée à Jérusalem	12, 12-19
	2. Annonce de la crucifixion : sa royauté	12, 20-36
C	Le lavement des pieds : humilité du Didascale	13, 1-15
D	Annonce de la défection des disciples :	
	1. Annonce de la trahison de Judas	13, 18-30
	2. Annonce du reniement de Pierre	13, 36-38
E	Le discours d'adieux	14-17
D'	La défection des disciples :	
	1. La trahison de Judas	18, 1-11
	2. Le reniement de Pierre	18, 15-18
C'	La comparution chez Anne : humiliation du Didascale	18, 19-23
B'	Le Messie-roi :	
	1. Son humiliation, le procès devant Pilate	18, 28-19, 16
	2. Sa royauté : la crucifixion	19, 17-37
A'	L'ensevelissement	19, 38-42

Nous aurons à nous occuper ici des sections B et B', concernant le Messie-Roi. Il importe de noter qu'elles sont complémentaires et qu'elles pourront donc s'éclairer l'une par

l'autre. Nous allons les étudier en tenant compte de ce parallélisme : l'entrée à Jérusalem et le procès devant Pilate, d'abord ; puis l'annonce de la crucifixion et la crucifixion elle-même[1].

I. HUMILITÉ, HUMILIATIONS DU ROI-MESSIE

1) *L'entrée à Jérusalem* (12, 12-19)

Le lendemain de l'onction à Béthanie, donc cinq jours avant sa mort, Jésus fait son entrée solennelle à Jérusalem. Tous les évangélistes (cf. *Marc,* 11, 1-10 et par.) ont vu dans cet événement l'entrée du roi messianique dans sa ville, mais Jean le montre mieux que tous les autres. La foule l'acclame, non seulement comme « celui qui vient au nom du Seigneur » (cf. *Ps.,* 118, 25. 26), mais aussi comme « le roi d'Israël », détail absent des évangiles de *Marc* et de *Matthieu.* Si Jésus fait son entrée monté sur un ânon, l'évangéliste note explicitement que c'est afin d'accomplir la prophétie : « Voici que ton roi vient, assis sur un petit d'ânesse » (*Zach.,* 9, 9), précision absente des évangiles de *Marc* et de *Luc.* Jean enfin est le seul à noter que la foule des habitants de Jérusalem « sortit à sa rencontre ». Nous avons là le scénario classique des entrées royales dans l'antiquité : les habitants de la ville visitée sortaient à la rencontre du souverain, puis formaient un cortège en poussant des acclamations en son honneur pour l'introduire en ville. Pour Jean mieux encore que pour les trois autres évangélistes, l'entrée de Jésus à Jérusalem est donc l'entrée du roi-messianique dans sa ville.

---

1. Cette structure de la dernière semaine de la vie du Christ, que nous venons de proposer, ne s'adapte pas à la division que l'on propose d'ordinaire : 12, 36 ss forme la conclusion de la première partie de l'évangile (le livre des « signes ») tandis que 13, 1 ss formerait l'introduction de la seconde : les récits de la Passion et de la Résurrection. Il semble que nous soyons en présence de deux structures différentes, ce fait pouvant provenir de ce que le quatrième évangile a connu divers états successifs.

Mais ce détail de l'âne choisi comme monture contient tout un enseignement. Les Juifs espéraient et attendaient un roi prestigieux qui restaurerait la splendeur passée d'Israël (cf. encore les apôtres en *Actes*, 1, 6), un roi guerrier qui prendrait la tête de son peuple pour bouter dehors les romains, maîtres du pays depuis plusieurs décades déjà, comme le roi-messie issu de Juda dont parlent les écrits de Qumrân. C'est cet idéal de roi guerrier que Satan avait proposé à Jésus lors de la tentation au désert (*Matth.*, 4, 8), et c'est parce que Jésus le refuse qu'il s'enfuit lorsque les foules veulent s'emparer de lui pour le faire roi (*Jean*, 6, 14-15). L'idéal que Dieu a voulu pour son roi messianique est tout autre Au lieu d'un roi guerrier c'est un roi pacifique qu'il veut donner à son peuple :

> Exulte de toutes tes forces, fille de Sion !
> Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem !
> Voici que ton roi vient à toi :
> il est juste et victorieux,
> humble et monté sur un âne,
> sur un ânon, petit d'une ânesse.
> Il supprimera d'Ephraïm la charrerie
> et de Jérusalem les chevaux ;
> l'arc de guerre sera supprimé.
> Il proclamera la paix pour les nations.
> Sa domination ira de la mer à la mer
> et du Fleuve aux extrémités de la terre (*Zach.*, 9, 9-10).

Au lieu du char somptueux attelé de chevaux fringants (*Jér.*, 17, 25 ; 22, 4 ; *1 Rois*, 1, 5), symboles de puissance et d'orgueil, Jésus se contente d'un âne, le plus humble de tous les animaux domestiqués par l'homme, toujours prêt à tendre l'échine sous les coups qui pleuvent sur lui, symbole de l'humilité, de la patience, de la douceur de Celui qui le monte. Mais tel est le paradoxe de ce roi voulu par Dieu : il ne fera pas la guerre, il supprimera tout appareil militaire, et cependant il règnera sur le Peuple de Dieu. Le secret de sa puissance réside dans sa faiblesse même et dans son humilité (cf. *Gen.*, 49, 9-11 ; *Apoc.*, 5, 5-6), car c'est aux humbles seuls que Dieu prête sa puissance.

2) *Le procès devant Pilate* (18, 28-19, 16)

Selon la structure de la dernière semaine, l'épisode qui répond à l'entrée de Jésus à Jérusalem est son procès devant Pilate. A l'humilité du roi Messie correspond son humiliation par Pilate. Tout ce procès se joue sur la prétention de Jésus au titre de roi. La première question que Pilate lui pose est celle-ci : « Es-tu le roi des Juifs ? » (18, 33). Comme le comprend parfaitement Jésus (18, 34), cette question correspond au chef d'accusation principal, essentiel, que les Juifs ont produit devant le procurateur romain. Et si Pilate, finalement, livre Jésus à la mort, c'est parce qu'il craint une dénonciation, dont les Juifs brandissent la menace, qui le mettrait en situation fâcheuse auprès de l'empereur : s'il relâche Jésus, ne passera-t-il pas pour complice de celui dont on dit qu'il prétend usurper le pouvoir au détriment de César (19, 12-15) ?

Pour sa part, toutefois, Pilate ne prend pas au sérieux cette prétention à la royauté, et c'est pourquoi il veut relâcher Jésus, affirmant à trois reprises qu'il ne trouve en lui aucun motif de condamnation (18, 38 ; 19, 4. 6). Mais n'aimant pas les Juifs, il se sert de Jésus pour se moquer d'eux : en humiliant celui qui se prétend roi, et qu'il feint de reconnaître pour le roi des Juifs (19, 14-15), n'est-ce pas tout le peuple juif qu'il tourne en dérision ? On affuble donc Jésus du manteau écarlate des rois, on lui enfonce une couronne d'épines sur la tête, on le salue ironiquement du titre de « roi des Juifs », puis Pilate le fait mener dehors et le montre aux Juifs dans cet accoutrement de mascarade (19, 1-4).

Une autre scène, propre à Jean, mérite de retenir l'attention : celle qui termine le procès (19, 13-15). Pilate fait mener Jésus dehors, toujours revêtu de son accoutrement de roi de mascarade (à ce qu'il semble), et le fait asseoir[2] sur le tri-

2. On comprend d'ordinaire que c'est Pilate lui-même qui s'assit sur le tribunal, et non qu'il y fit asseoir Jésus. Le verbe grec peut revêtir les deux sens : transitif ou intransitif. Le sens transitif est explicitement adopté par deux auteurs du milieu du second siècle : saint Justin et l'auteur de l'*évangile apocryphe de Pierre ;* on le

bunal dressé au lieu dit « Gabbatha ». Puis il le montre aux Juifs en disant : « Voici votre roi ». A ces mots, les Juifs se mettent à clamer : « A mort ! à mort ! crucifie-le ». Dans la rédaction johannique, on l'a vu, cette scène s'oppose à celle de l'entrée de Jésus à Jérusalem et des détails littéraires le soulignent. Ici, Pilate proclame : « Voici votre roi »; là, le prophète Zacharie annonçait : « Voici ton roi qui vient... » Ici, Jésus apparaît *assis* au tribunal ; là, il était venu *assis* sur un âne (le verbe employé dans ces deux passages ne se lit pas ailleurs dans tout l'évangile). Dans les deux scènes, la foule « crie » (*kraugazein :* 12, 13 ; 18, 40 ; 19, 6. 12. 15 ; et seulement ailleurs en 11, 43, dit du Christ). Mais tandis que, lors de l'entrée à Jérusalem, la foule clamait : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël », elle clame maintenant : « A mort ! à mort ! crucifie-le ». Après avoir accueilli le roi qu'on lui présentait, elle le rejette maintenant : « Nous n'avons d'autre roi que César ». Parce que Jésus a voulu être un roi humble et pacifique, on se venge de lui en l'humiliant et en le tournant en dérision.

En racontant cette ultime scène de dérision, *peut-être* l'évangéliste a-t-il en vue un contraste encore plus profond : la suprême humiliation du roi messianique. Les premiers chrétiens ont vu dans le *Ps.*, 110 l'annonce prophétique de l'intronisation royale de Jésus : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : *Assieds-toi à ma droite...* » Saint Jean a ces paroles du Psaume en vue (on l'établira au paragraphe suivant) lorsqu'il fait annoncer par le Christ son « *élévation* » de terre et lorsqu'il décrit cette « élévation » sur la croix (12, 31-32 ; 19, 19-24). Lorsqu'il note donc que Pilate *fit asseoir* Jésus sur le tribunal et que ce tribunal se trouvait installé au lieu dit « Gabbatha », que l'on interprète d'ordinaire comme signifiant « hauteur, *lieu élevé* », n'a-t-il pas donné ces détails parce qu'il voyait en

---

trouve attesté également dans la version éthiopienne du quatrième évangile. Il est accepté par un certain nombre de commentateurs modernes, et le Père I. DE LA POTTERIE vient récemment de le remettre brillamment en honneur ; cf. son article : *Jésus roi et juge d'après Jean, 19, 13,* dans *Biblica,* 1960, p. 217-247.

eux comme une caricature de l'élévation du Christ et de sa session à la droite de Dieu pour participer au jugement du monde ? Avant de juger le monde (cf. 12, 31), Jésus a dû subir l'outrage de voir tourner en dérision sa royauté et son pouvoir de juge.

II. ROI ET PRÊTRE

1) *L'annonce aux grecs* (12, 20-36)

Aussitôt après avoir raconté l'entrée de Jésus à Jérusalem, saint Jean place dans son évangile l'épisode des grecs qui veulent voir Jésus (12, 20-22). Par « grecs » il faut entendre des prosélytes païens, acquis aux idées juives, et qui étaient venus à Jérusalem pour participer aux fêtes de la Pâque. Dans le récit actuel, on ne voit pas bien comment Jésus répond à cette demande (v. 23 ss), et il est probable que les v. 23-30 ne sont plus à leur place primitive. De toute façon, comme l'a parfaitement reconnu le P. Mollat dans la Bible de Jérusalem[3], la véritable réponse de Jésus doit être cherchée dans les v. 31 ss : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant, le Prince de ce monde va être jeté bas. Et moi, une fois élevé[4], j'attirerai tout à moi ». Et l'évangéliste commente : « Il disait cela pour indiquer de quel genre de mort il devait mourir ». Analysons d'abord le sens de cette réponse du Christ, réservant au paragraphe suivant l'étude de la demande des grecs.

Jésus affirme donc qu'il va être « élevé » ; que signifie exactement cette expression ? C'est un mot à double sens, comme on en rencontre tant dans l'évangile de Jean, mots qui provoquent inévitablement une méprise dans la pensée des interlocuteurs : ceux-ci comprennent le mot dans un sens matériel, littéral, tandis que Jésus parlait au sens spirituel ou figuré. Ici, le verbe fait certainement allusion à la crucifixion

---

3. *Bible de Jérusalem,* note sur Jean, 12, 32.

4. Sur la leçon adoptée ici, cf. *Bible de Jérusalem, L'évangile et les épîtres de saint Jean,* p. 144, notes de critique textuelle 31 et 32.

prochaine. Il est même probable qu'en araméen, langue parlée par le Christ (et par l'évangéliste), le verbe signifiant « élever » pouvait avoir également le sens technique de « élever sur une croix », et donc de « crucifier ». De toute façon, c'est ici le sens littéral du verbe, comme l'explique l'évangéliste (12, 33) et comme le suggèrent les deux autres textes où Jésus annonce son « élévation » (3, 14 ; 8, 28). Mais le verbe évoque également l'élévation du Christ au ciel, auprès de son Père, comme en *Actes*, 2, 33 et 5, 31 (cf. 3, 13-14 ; 6, 62 ; 20, 17). Ainsi, la montée sur la croix est le premier pas qui doit conduire Jésus dans la gloire du ciel. D'un seul et même mouvement, Jésus sera élevé au ciel en passant par l'élévation sur la croix. Jean ne s'arrête pas à la mort du Christ en tant que telle ; il la considère déjà dans la perspective de la résurrection et de l'ascension[5] qui sont pour lui l'événement décisif de notre salut.

Par ailleurs, cette « élévation » du Christ marque le début de son règne. Cette idée est exprimée déjà par la suite de la phrase : « ... J'attirerai tout à moi. » C'est par son élévation que le Christ exerce sa puissance irrésistible qui attire les hommes à lui. Nous préciserons le sens de cette image au paragraphe suivant. Arrêtons-nous plutôt maintenant à une autre image par laquelle l'évangéliste exprime ici l'inauguration du règne du Christ. En une opposition saisissante, le texte met en parallèle le destin du Prince de ce monde et le destin du Christ : le premier va être jeté bas et le second « élevé ». Le Prince de ce monde n'est autre que Satan qui, selon une idée couramment reçue au temps de Jésus, dominait le monde et faisait régner le mal sur la terre. S'il est « jeté bas », c'est le signe que sa puissance lui est enlevée, qu'il est déchu de son empire (cf. *Luc*, 10, 18). A l'inverse, si le Christ est « élevé », c'est le signe que son règne commence. Au règne de Satan succède donc le règne du Christ. Nous trouvons exprimé le même thème théologique en *Apoc.*, 12, 7-12 :

5. Le mystère théologique de l'ascension s'est réalisé en même temps que la résurrection. Cf. P. BENOIT, *L'ascension*, dans *Revue Biblique*, 1949, p. 161-203.

grâce à l'archange Michel, Satan et tous ses anges sont précipités sur la terre ; alors se fait entendre ce cantique : « Désormais, la victoire, la puissance, la royauté sont acquises à notre Dieu, et la domination (*exousia*) à son Christ, puisqu'on a jeté bas l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant Dieu ». Le Christ commence son règne une fois Satan réduit à l'impuissance. Pour l'évangéliste donc, l'élévation du Christ, sur la croix et dans la gloire du ciel, est aussi son intronisation comme roi du monde nouveau.

Précisons maintenant l'arrière plan vétéro-testamentaire de cette scène. Nous devons remarquer tout d'abord que, dans la tradition chrétienne primitive, on a vu dans le *Psaume* 110, spécialement à cause de ses premiers versets : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied », l'annonce prophétique de l'intronisation royale du Christ. Cette tradition remonte à Jésus lui-même : lors de son procès devant le Sanhédrin, il s'était appliqué les premières paroles de ce *Psaume* en faisant ainsi allusion à sa résurrection-ascension. En joignant à cette citation celle de *Dan.*, 7, 13, il voulait montrer que son exaltation à la droite de Dieu serait l'inauguration de son empire (*Marc,* 14, 62 ; cf. 9, 1). Un peu plus tard, le jour de la Pentecôte, saint Pierre affirme que Jésus, « élevé à la droite de Dieu » selon la prophétie du *Ps* 110, 1, vient d'être établi par Dieu « Seigneur et Christ », comme en témoigne l'effusion de l'Esprit dont tous ont été les témoins (*Actes,* 2, 34-36) : la Seigneurie du Christ sur le monde a pour principe sa session à la droite de Dieu. Saint Paul reprend ce thème dans la *première épître aux Corinthiens* (15, 24-26) et dans l'*épître aux Ephésiens* (1, 20 ; cf. *Col.*, 3, 1). C'est enfin le thème du premier chapitre de l'*épître aux Hébreux* (1, 3. 13). Il serait étrange que saint Jean, si soucieux de montrer dans son évangile que Jésus réalise en sa personne les grandes prophéties de l'Ancien Testament, n'ait pas repris ce point de la théologie traditionnelle. Analysons donc son texte de plus près.

Au Christ affirmant qu'il doit être « élevé », la foule rétorque : « Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure

pour toujours, comment peux-tu dire que le Fils de l'homme doit être élevé... ? » (12, 34). La foule invoque ici l'Ancien Testament. Or, dans le *Psaume* 110, Dieu affirme précisément du roi-messie : « Tu es prêtre *pour toujours* selon l'ordre de Melchisédech » (110, 4). Sans doute, d'autres textes prophétiques annonçaient le règne « pour toujours » du roi-messie : *2 Sam.,* 7, 13. 16 (prophétie de Nathan à David), *Is.,* 9, 6 (le roi pacifique), *Dan.,* 7, 14 (le règne du Fils d'homme). Mais de nombreux détails permettent de penser que l'évangéliste a bien ici le *Psaume* 110 en vue. C'est une promesse d'intronisation royale qui commence par ces mots : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite ». Le roi-messie sera donc *exalté* à la droite de Dieu (cf. *Actes,* 2, 34 ; 5, 31), et l'on rejoint le texte johannique : « Et moi, une fois élevé... » (12, 32). Par ailleurs, dans le *Psaume,* à l'exaltation du roi messianique correspond l'abaissement de ses ennemis : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied.... Domine au cœur de l'ennemi ». Ce thème revient encore aux v. 6 et 7 : « Il brise la tête (de ses ennemis)... Il redresse (litt. : il *élève*) la tête ». Dans le texte johannique également, à l'exaltation du Christ correspond l'abaissement de son ennemi par excellence, le Prince de ce monde (cf. 14, 30 ; *Apoc.,* 12, 4), et le parallélisme antithétique rejoint de très près celui qui est exprimé dans les v. 6 et 7 du *Psaume* : « Le Prince de ce monde va être jeté bas ; et moi, une fois élevé, j'attirerai tout à moi » (12, 31-32). Au v. 6 du *Psaume,* il est dit du roi messianique qu'il va exercer le jugement parmi les nations païennes, ce qui doit probablement se comprendre : *contre* les nations païennes ; en *Jean,* 12, 31, le Christ annonce que c'est maintenant le jugement de ce monde. On notera enfin la finale du *Psaume :* « Au torrent il boit en chemin ; c'est pourquoi il redresse (litt. : il *élève*) la tête ». La première phrase peut se comprendre du torrent des épreuves (cf. *Ps.,* 18, 5 ; 32, 6 ; 66, 12), selon une image connue également d'*Apoc.,* 12, 15. Le *Psaume* exprimerait donc le double destin du roi messianique : souffrances et victoire (« élévation » de la tête), comme le participe « élevé » de *Jean,* 12, 32 se réfère à la fois à la crucifixion et à l'exaltation au ciel.

Tous ces rapprochements permettent d'affirmer que le texte biblique invoqué par la foule en 12, 34 est bien le *Psaume* 110[6]. Le jeu de scène se comprend alors parfaitement bien. Jésus annonce qu'il sera bientôt « élevé ». La foule des Juifs s'arrête au sens premier du participe et comprend que Jésus sera crucifié. Jésus, lui, voyait plus loin et faisait allusion à l'exaltation du roi messianique annoncée par le *Psaume* 110. Les Juifs auraient dû comprendre le sens de cette exaltation, mais leur aveuglement est d'autant plus visible qu'ils invoquent précisément un passage du *Psaume* 110 (le v. 4) pour rétorquer que le Christ doit demeurer pour toujours.

Si l'on admet cette référence de tout le passage au *Psaume* 110, un nouveau problème se pose à nous. D'après ce *Psaume,* le futur Messie se trouvera investi par Dieu, non seulement de la puissance royale (v. 1-2), mais encore de la fonction sacerdotale : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisedech » (v. 4). Jean n'aurait-il pas en vue lui aussi l'investiture sacerdotale de Jésus dans ce passage ? La question mérite d'être posée car l'auteur de l'*épître aux Hébreux,* dont la théologie est souvent proche de celle de saint Jean, se réfère précisément au *Ps.,* 110 pour montrer que le Christ, prêtre par l'oblation qu'il a faite de son corps sur la croix en vue de la purification des péchés, fut ensuite investi par Dieu de son pouvoir royal par sa session à la droite de Dieu (*Hébr.,* 10, 10-14 ; cf. 1, 3 ; 7,1 ss). Cette double référence au *Ps.,* 110 ne serait-elle pas implicitement comprise également dans le développement de *Jean,* 12, 31-36 ?

On a vu que, par le participe « élevé », Jean voulait désigner à la fois l'élévation du Christ en gloire (en référence au *Ps.,* 110), et l'élévation du Christ sur la croix, et donc sa mort. Or Jésus n'a pas été mis à mort contre sa volonté ; bien mieux il s'est livré lui-même à la mort, au jour et à

6. On notera que l'auteur de l'*épître aux Hébreux* fait allusion au *Psaume,* 110, 4 en utilisant la même expression que Jean : le roi-prêtre *demeure* pour toujours (*Hébr.,* 7, 24). Par ailleurs, il transpose lui aussi l'idée de « pour toujours » du sacerdoce (*Ps.,* 110,4) à la royauté (*Ps.,* 110,1) du messie (*Hébr.,* 10, 12).

l'heure qu'il a voulu : « Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre. On ne me l'ôte pas ; je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre, tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (*Jean*, 10, 17-18). C'est par un acte de sa volonté que le Christ donne sa vie. Ce don est accompli « en faveur » des hommes, les brebis du bon Pasteur (10, 11. 15). En quel sens le comprendre ? Jésus l'explique dans la prière sacerdotale : « Et je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient sanctifiés en vérité » (17, 19). A la suite de saint Jean Chrysostome, les commentateurs modernes interprètent cette « sanctification » du Christ au sens d'une consécration sacrificielle : Jésus s'offre lui-même en sacrifice à Dieu afin de sanctifier les hommes. On rejoint le thème de l'*épître aux Hébreux :* « Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus Christ, une fois pour toutes... (Jésus), ayant offert pour les péchés un unique sacrifice, il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu... Car, par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (*Hébr.*, 10, 10-14). Pour Jean comme pour l'auteur de l'*épître aux Hébreux,* Jésus exerce donc sa fonction sacerdotale en tant que, par l'offrande volontaire de son corps sur l'autel de la croix, il sanctifie les hommes et effectue la purification des péchés (cf. *Eph.*, 5, 2).

Jean a-t-il en vue cette théologie du sacerdoce du Christ lorsqu'il parle du Christ « élevé », en 12, 32 ? La seule analyse de cette péricope ne nous permettrait évidemment pas de le conclure. Mais n'oublions pas que, d'après la structure de la dernière semaine de la vie du Christ, les récits de la crucifixion (19, 17-37) répondent à l'annonce faite par Jésus de sa crucifixion (12, 20-36) et en complètent la théologie. Examinons donc maintenant les deux premiers épisodes qui suivent la crucifixion proprement dite : imposition du *titulus* sur la croix et partage des vêtements du Christ.

2) *Le Christ en croix*

Aussitôt après avoir fait crucifier Jésus, Pilate ordonne que l'on place sur la croix un écriteau avec cette mention, écrite en hébreu, en latin et en grec : « Jésus le Nazôréen, le roi

des Juifs » (19, 19-22). Jean ajoute un jeu de scène absent des récits parallèles des Synoptiques, qui donne davantage de relief à cette inscription. Les grands Prêtres viennent trouver Pilate et lui demandent d'en changer le texte : « N'écris pas : Le roi des Juifs, mais : Celui-là a dit Je suis le roi des Juifs ». Pilate maintient sa première rédaction. L'inscription proclame donc, à la face du monde entier, non pas que Jésus s'est prétendu le roi des Juifs, mais qu'il *est* en réalité le roi des Juifs.

Une fois l'inscription posée, les soldats, selon la coutume, procèdent au partage des vêtements du condamné. Ici encore, Jean se montre plus circonstancié que les Synoptiques. Lui seul rapporte que Jésus portait « une tunique sans couture, tissée tout d'une pièce du haut en bas ». Si Jean rapporte ce détail, ce n'est pas par souci anecdotique ; selon son habitude, c'est qu'il découvre dans ce détail une portée symbolique dont il veut faire profiter ses lecteurs. Or nous savons, par l'historien Josèphe, qu'au temps du Christ le grand Prêtre devait porter une tunique (cf. *Ex.*, 28, 4 ; 29, 5) faite « d'un seul morceau, très long, tissé » (*Ant.*, III, vii, 2). En mentionnant la tunique sans couture du Christ, Jean a voulu indiquer qu'il était le grand Prêtre par excellence[7].

Ainsi, grâce aux deux détails de l'écriteau placé sur la croix et de la tunique sans couture, Jean peut indiquer que le Christ, élevé sur la croix, est à la fois roi et prêtre. Comment douter alors qu'il avait déjà ce thème présent à l'esprit lorsqu'il rapportait la prédiction que le Christ avait faite de son élévation, en 12, 32 ? Le Christ « élevé » est investi de la double charge dont parlait le *Ps.*, 110 : il est intronisé roi et consacré grand Prêtre. On peut saisir ici le génie de l'évangéliste qui, grâce au choix[8] d'un seul participe, « élevé »,

7. Sur la robe, symbole du sacerdoce, cf. encore *Apoc.*, 1, 13, où le Fils d'homme apparaît comme roi-juge et comme prêtre.

8. Dans le quatrième évangile, la triple annonce faite par le Christ de son « élévation » (3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32) répond à la triple annonce de la mort et de la résurrection dans les Synoptiques (*Marc*, 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 33-34). Saint Jean réinterprète théologiquement les paroles du Christ.

non seulement peut affirmer que la mort de Jésus est le pas décisif qui le conduit dans la gloire, et donc que les deux mystères de la mort et de la résurrection en gloire forment un tout indissoluble, mais encore peut évoquer l'intronisation royale de Jésus et sa consécration comme grand prêtre selon la double prophétie du *Psaume* 110.

Comment ne pas évoquer ici également le destin tragique et majestueux du Serviteur de Yahvé, prophétisé en *Is.*, 52, 13 - 53, 12 ? Dans cet oracle célèbre, le prophète annonce les souffrances du Serviteur, mis à mort pour expier les péchés des hommes qu'il a accepté de prendre sur lui (v. 2-10). Il offre sa vie lui-même comme sacrifice expiatoire (v. 10 ; cf. *Jean*, 10, 17-18) pour le pardon des péchés et la sanctification des hommes ; il agit donc en prêtre. Mais sa mort sacrificielle sera suivie d'une « élévation » glorieuse : « Voici que mon Serviteur prospérera, *s'élèvera, montera,* grandira beaucoup... Après les épreuves de son âme, il verra la lumière et sera comblé. Par ses souffrances, mon Serviteur justifiera des multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes. C'est pourquoi je lui attribuerai des foules et avec les puissants il partagera les trophées » (*Is.*, 52, 13 ; 53, 11-12). Les foules que Dieu va attribuer au Serviteur « élevé », n'est-ce pas précisément tous ceux que le Christ va « attirer » à lui une fois « élevé » sur la croix et dans la gloire (*Jean*, 12, 32 ; cf. 6, 44) ?

III. ROYAUTÉ ET RÉVÉLATION

1) *Voir le Christ exalté*

En annonçant son élévation toute proche (*Jean*, 12, 32), le Christ indique de façon à peine voilée en quel sens va se réaliser la royauté qu'elle instaure : « Et moi, une fois élevé, j'attirerai tout à moi ». C'est autour du Christ exalté que se rassemblera le peuple de Dieu dispersé aux quatre vents (*Jean*, 11, 51-52), afin de former le nouveau peuple sur lequel Jésus régnera. Mais l'expression « j'attirerai tout à moi » suggère autre chose encore. Si le Christ exalté va attirer les hommes à lui, cela suppose évidemment que les hommes vont

venir au Christ (6, 44). Or, dans le quatrième évangile, venir au Christ c'est croire en lui (6, 35 ; 6, 44-47 ; 7, 37 ; 5, 37-44). On pressent donc déjà, et que Jésus va régner par la foi, et que c'est précisément son « élévation » qui va provoquer la foi des hommes. L'élévation du Christ est son intronisation royale parce qu'elle fait naître la foi chez les hommes, et que c'est par cette foi que les hommes vont se trouver soumis au Christ.

On comprend mieux alors le lien entre la demande des grecs : « Nous voulons voir Jésus... » (12, 21) et la réponse de Jésus à cette demande : « Et moi, une fois élevé, j'attirerai tout à moi » (12, 32). En langage johannique, il existe une certaine équivalence entre « voir » et « croire » (6, 40 ; 12, 44-45). Voir le Christ, c'est reconnaître en lui l'envoyé de Dieu, le Fils unique ; c'est donc croire en sa mission et en sa divinité. Lorsque les grecs demandent à « voir » le Christ, Jean interprète ce désir comme étant l'indice de la bonne volonté des païens qui demandent à s'ouvrir à la foi. Le Christ répond donc que c'est grâce à son élévation que tous les hommes vont parvenir effectivement à la foi. Et lorsque Jésus se trouve « élevé » sur la croix, par le moyen de la croix, il advient qu'un soldat romain, et donc un païen, lui transperce le côté avec sa lance au lieu de lui rompre les jambes. L'évangéliste a soin de noter cet épisode auquel il attribue une valeur symbolique ; ainsi se réalise la prophétie de *Zacharie :* « Ils verront celui qu'ils ont transpercé » (*Zach.,* 12, 10 ; *Jean,* 19, 37). Sur ce point encore, l'annonce de la crucifixion (12, 20-36) et les divers épisodes concernant le Christ en croix (19, 17-37) apparaissent complémentaires : les Juifs ayant refusé de reconnaître en Jésus le Messie, ce sont les païens qui prennent leur place. A leur demande : « Nous voulons voir Jésus », répond la réalisation de leur souhait : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé ». Mais c'est grâce à son « élévation » que le Christ peut devenir ainsi objet de vision et de foi.

Ce lien intime entre l'élévation du Christ et la foi ou la vision des hommes est également marqué dans les deux autres

textes où le Christ annonce son élévation. Dans l'entretien avec Nicodème, Jésus dit en effet : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3, 14-15). Dans le récit du livre des *Nombres* auquel le Christ se réfère ici, les Hébreux mordus par les serpents de feu devaient « regarder » le serpent élevé par Moïse pour échapper à la mort. Jean, mettant une équivalence entre « voir » et « croire », transpose le thème : il faut croire au Christ pour être sauvé, et c'est par son élévation que le Christ peut ainsi devenir objet de foi et de vision. De même, aux Juifs qui refusent de comprendre que Jésus a Dieu comme Père, et donc qu'il est lui-même Dieu (8, 18. 19. 27), Jésus affirme : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que je suis, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle selon que le Père me l'a enseigné » (8, 28). L'élévation du Christ sera donc pour les Juifs principe de connaissance : elle garantira l'authenticité du message que Jésus apportait de la part de Dieu. Plus profondément encore, si l'on donne un sens fort à l'expression « je suis », qui pourrait être un écho de la révélation de son nom faite par Dieu à Moïse (*Ex.*, 3, 14), l'exaltation du Christ sera pour les Juifs le signe que Jésus était bien celui qu'il prétendait être : Dieu, comme son Père (cf. 8, 27).

Tous ces textes que nous venons d'analyser contiennent donc la même idée : l'élévation du Christ est principe de connaissance ; c'est grâce à son élévation que Jésus devient, au maximum, objet de foi et de vision. La raison en est que cette « élévation » n'est autre qu'une glorification, un retour en gloire (17, 5), une manifestation de gloire. Le Christ élevé, et donc glorifié, se trouve investi d'une lumière qui doit forcer la vue des plus aveugles. En ce sens, l'élévation du Christ peut être considérée comme l'épanouissement, le cas maximum, de la série des miracles qui ont jalonné sa vie. Pour l'évangéliste, en effet, le miracle est une manifestation de gloire (2, 11) ; l'évangéliste l'appelle d'ordinaire un « signe », parce qu'il manifeste la gloire du Christ. Le « signe » par excellence doit donc être l'élévation du Christ, manifestation plénière de la gloire,

révélation (au sens propre : dévoiler) de ce que l'humanité recouvrait comme d'un voile. Aux juifs qui demandent un signe, Jésus peut répondre en renvoyant à sa résurrection glorieuse (*Jean,* 2, 18-21 ; cf. *Matth.,* 12, 38-40). N'était-il pas dit d'ailleurs, dans le livre des *Nombres,* que Moïse avait élevé le serpent d'airain sur un « signe » (*Nombres,* 21, 8) ? Le Christ élevé, glorifié, est donc le « signe » par excellence qui peut provoquer la foi des hommes. Ainsi, la vie terrestre du Christ se trouve jalonnée par une série de « signes », manifestations de sa gloire : au « signe » de la première semaine (*Jean,* 2, 1-11) répond le « signe » de la dernière : l'élévation du Christ sur la croix, premier pas de son élévation en gloire.

2. *Puissance et révélation*

Tous ces développements sur le thème du Christ « élevé » nous amènent donc à la conclusion : la royauté du Christ est essentiellement conditionnée par son « élévation », sur la croix et dans la gloire. Or, cette élévation glorieuse est principe de connaissance, de vision, de foi. La royauté du Christ s'exerce donc sur les hommes en tant que ceux-ci vont croire en lui, l'envoyé de Dieu et le fils de Dieu. C'est ce que démontre également une étude des différents textes dans lesquels le Christ nous parle du « pouvoir » (*exousia*) qu'il a reçu de Dieu sur les hommes. Trois textes doivent être spécialement étudiés. Le premier utilise le mot même de « pouvoir » (*exousia*) ; on le trouve au début de la prière sacerdotale :

> Père, l'heure est venue : glorifie ton fils afin que le fils te glorifie ; selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin que tout ce que tu lui as donné, il leur donne la vie éternelle. La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ (*Jean,* 17, 1-3).

Les deux autres textes expriment l'idée de « pouvoir » au moyen de l'image bien connue dans l'Ancien Testament de la main : la main est le symbole de la puissance ; tenir quelqu'un dans sa main, c'est l'avoir en sa puissance. Lisons donc

les deux autres textes johanniques en tenant compte de cette valeur symbolique de la main :

> Le Père aime le fils et il a tout remis en sa main. Celui qui croit au fils a la vie éternelle. Mais celui qui ne croit pas au fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui (*Jean,* 3, 35-36).
>
> Vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis écoutent ma voix, et je les connais, et elles me suivent, et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les arrachera de ma main (*Jean,* 10, 26-28).

Dans ces trois textes fondamentaux, le pouvoir du Christ est mis en relation, et avec le thème de la vie éternelle, et avec celui de la connaissance et de la foi. C'est ce double rapport qu'il nous faut approfondir maintenant.

Le lien entre le pouvoir du Christ et le don de la vie est mieux marqué dans le premier de ces trois textes parce que les propositions y sont subordonnées et non simplement coordonnées. Le Christ a reçu de Dieu « pouvoir sur toute chair ». Le mot « chair » est pris ici dans son sens biblique traditionnel et désigne l'homme en tant que tiré de la terre et voué à la corruption (*Gen.,* 6, 3). Le Christ a reçu pouvoir sur l'homme corruptible. Ce pouvoir a pour but de conférer aux hommes la vie éternelle qui leur fait si cruellement défaut. Le Christ exerce donc son pouvoir en tant qu'il confère à l'humanité vouée à la corruption l'incorruptibilité de la vie éternelle. Le pouvoir du Christ s'identifie avec le don de la vie.

Mais la condition nécessaire pour avoir la vie, c'est de croire. Cette relation entre la foi et la vie est souvent exprimée dans le quatrième évangile, d'ordinaire au moyen de la formule : « Celui qui croit... a la vie éternelle » (*Jean,* 3, 15. 16. 36 ; 5, 24 ; 6, 40. 47 ; 11, 25. 26). Il existe d'ailleurs un lien essentiel entre la foi et la vie. La foi n'est pas seulement un moyen que Dieu nous a donné pour que nous puissions obtenir de lui la vie : elle est déjà, en un certain sens, participation à la vie. En *Jean,* 17, 3, le Christ affirme : « La vie éter-

nelle, *c'est* qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ ». La vie est essentiellement une connaissance. Dès cette vie, nous connaissons Dieu et le Christ par la foi, en attendant la béatitude céleste qui sera pleine vision : « Il n'est pas encore apparu ce que nous serons ; nous savons que, lorsque cela apparaîtra, nous Lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (*1 Jean,* 3, 2 ; cf. *1 Cor.,* 13, 12). La foi, connaissance de Dieu et de son Christ, est donc l'apprentissage de notre vie éternelle.

Il reste à préciser l'objet même de cette connaissance, par la foi maintenant et par la vision dans la béatitude du ciel. Ce que le Christ exige d'ordinaire, c'est que les hommes croient en sa mission (5, 38 ; 6, 29), reconnaissent qu'il a été envoyé par Dieu (17, 3. 8). Ce que les hommes atteignent dans et par le Christ, c'est donc Dieu, le Dieu qui a envoyé le Christ pour nous sauver : « Celui qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé » (12, 44 ; cf. 13, 20). D'une façon plus précise encore, par la mission du Christ dans le monde, on atteint le mystère suprême, celui de l'amour de Dieu pour nous : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (3, 16). Et Jean précise sa pensée dans l'épître : « L'amour de Dieu pour nous *s'est manifesté* en ce qu'il a envoyé son Fils Unique dans le monde afin que nous vivions par lui... Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (*1 Jean,* 4, 9-16). Croire en la mission du Christ, c'est reconnaître que « Dieu est amour » (4, 8).

Ce mystère de l'amour, nous l'atteignons également en croyant que Jésus est le Fils (3, 18 ; cf. 3, 36). C'est le propre du Père, en effet, d'aimer et de donner la vie et de sauver ceux à qui l'on a donné la vie. Si Jésus est le Fils, c'est que Dieu est Père, d'une façon absolue. Non seulement Père du Fils, mais aussi Père de nous tous, pour qui il a envoyé son propre Fils. Pour exprimer ce nouvel aspect de l'amour, saint Jean préfère au thème de la foi celui de la vision. C'est en voyant le Fils que l'on parvient à la vision du Père, à la con-

naissance du Père en tant que tel (*Jean*, 14, 7-9 ; 12, 44 ; cf. 8, 19). Au ciel où toute foi sera abolie, nous verrons le Père dans le Fils et par le Fils. Mais qu'il s'agisse de foi ou de vision, le Fils Unique seul connaît le Père et peut le manifester aux hommes (*Jean*, 1, 18 ; 6, 46 ; *1 Jean*, 4, 12 ; cf. *Matth.*, 11, 27).

*
* *

Ces développements nous permettent de formuler les conclusions suivantes sur la nature du pouvoir royal du Christ.

1. Ce pouvoir apparaît essentiellement théocentrique. D'une part, le Christ ne tient son pouvoir que de Dieu. C'est Dieu qui a tout remis en ses mains (3, 35), qui lui donne les hommes (6, 39-40 ; 17, 2. 6. 9. 24), qui les attire vers Lui (6, 44). Et d'autre part, ce pouvoir a pour but de révéler Dieu aux hommes, et donc de faire connaître Dieu et de le faire aimer, parce qu'il est Père et Amour. « Père, glorifie ton fils afin que le fils te glorifie » (17, 1).

2. Le pouvoir royal du Christ s'enracine dans sa personne même. Il est roi parce qu'il est la Parole de Dieu (*Jean*, 1, 1-14). En tant que Parole, il est l'intermédiaire entre Dieu et le monde ; il conditionne, et l'œuvre créatrice de Dieu, et l'œuvre consommatrice. C'est par lui que les créatures sont sorties de Dieu, et c'est par lui qu'elles font retour à Dieu, en contemplant l'Amour éternel. « Tout a été fait par la Parole... La grâce et la vérité sont devenues par Jésus Christ » (*Jean*, 1, 3. 17).

3. C'est également en tant que Parole de Dieu que le Christ réunit en sa personne la double fonction du Messie : royale et sacerdotale. Il est roi en tant que Révélateur de l'Amour. Mais il est prêtre en tant qu'effectuant la purification des hommes : « Sanctifie-les par la Vérité : ta Parole est la Vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, ainsi je les ai envoyés dans le monde, et je me sanctifie (consacre) moi-même afin qu'ils soient sanctifiés en vérité » (*Jean*, 17, 17-19 ; cf. 15, 3).

On appelle souvent « prière sacerdotale » la prière que le Christ adresse à son Père avant d'aller à la mort (*Jean,* 17). Il vaudrait mieux dire : la prière royale et sacerdotale. Tous les thèmes que nous avons développés dans cette étude s'y trouvent rassemblés en une synthèse extraordinaire : le Christ met en avant sa glorification (« élévation » en gloire), qui fonde son pouvoir, mais en en faisant hommage à Dieu : « Père, glorifie ton fils, afin que le fils te glorifie » (17, 1). Puis il développe le thème de son pouvoir royal, par la connaissance et la vie qu'il transmet aux hommes (17, 2-6), thème qui reviendra en finale par mode d'inclusion sémitique (17, 24-26). Entre temps, il a affirmé son pouvoir sacerdotal de sanctification, par l'offrande de lui-même et par le don de la Vérité (17, 17-19). Pouvoir royal et pouvoir sacerdotal se rejoignent pour sceller l'unité merveilleuse du Père, de sa créature et du Roi-médiateur (17, 11. 20-23).

Marie-Emile BOISMARD, O. P.

LA SEIGNEURIE DU CHRIST

Les développements qui vont suivre ne veulent pas être un traité de théologie biblique sur la Seigneurie du Christ. La place dont nous disposons n'y suffirait pas. Notre intention est bien plutôt d'ordre spirituel. Nos considérations se proposent de prolonger une théologie biblique et de mettre le lecteur un peu plus en contact avec la réalité. Un tel effort n'apparaîtra pas superflu à qui sait combien le contenu objectif de la foi, aussi connu et évident qu'il soit apparemment, demeure lointain et étranger pour l'esprit de nos contemporains.

I

La Seigneurie du Christ sur l'Eglise et sur le monde a, selon l'apôtre Paul, son fondement dans la volonté de Dieu. Celle-ci veut « ramener toute chose sous un seul chef, le Christ » (*Eph.*, 1, 9 s.). La Seigneurie du Christ ne prend pas origine dans un dessein et dans un vouloir d'homme ; elle n'est pas le résultat de l'efficience de forces historiques ou naturelles ; elle a son fondement, par delà tout ce qui est au ciel et sur la terre, en Dieu. C'est parce que Dieu veut redonner un chef à l'univers, au sens propre du mot veut le « récapituler », qu'il y a la Seigneurie du Christ. Dieu, par avance et depuis toujours, a établi le monde sur le Christ comme sur son chef. Les *éons*, les ères de l'histoire cosmique, eux aussi, sont d'avance établis par Dieu sur le Christ. Ils ont été prévus et prédestinés par Dieu en vue du Christ. Le monde est issu de cette éternelle volonté, et du fait même de l'éternel « bon vouloir », il est porté dans le Christ.

Cette prévoyance et cette prédestination sont aussi, si l'on peut parler de la sorte, originellement et proprement à replacer dans l'acte créateur. Et voici ce que cela implique : du fait même que cette prévoyance et cette prédestination sont ramenées à Dieu, il faut aussi les ramener au Christ. De plus, si elles tiennent en Dieu, elles tiennent par là même dans le Christ. Et finalement, pour autant qu'elles visent Dieu, elles visent le Christ. On oublie souvent ce que dit l'*Epître aux Colossiens*, 1, 16 : « Tout a été créé en Lui... Tout a été créé par Lui et pour Lui. Et Il est avant toute chose et tout se tient en Lui » (cf. aussi *1 Cor.*, 8, 6) Le Christ est bien, selon *Ephésiens*, 3, le *secret de la Sagesse de Dieu* que le créateur a tenu caché. Tout ce qui est, non seulement dès l'origine est prédestiné par Dieu dans le Christ, mais est aussi en l'acte créateur dirigé vers le Christ. La création est définie par Lui comme par son fondement et sa fin. La Seigneurie du Christ est donc une réalité ni étrangère ni *a priori* opposée à la création originelle (et voilà pourquoi nous avons été amené à parler de ces choses). Tout ce qui est s'origine à la Seigneurie du Christ. Celle-ci est annoncée dans l'acte créateur, à tel point que c'est la création qui a été façonnée pour elle. Comment en serait-il autrement après ce que dit l'apôtre Paul (*Rom.*, 8, 19) : ce n'est pas seulement nous, qui « avons l'esprit », mais bien aussi la création, « soumise par Adam à la vanité », qui « soupire et gît dans la douleur jusqu'à maintenant » et « aspire avec ferveur » à la révélation de sa Seigneurie ? Voilà qui est juste, car la Seigneurie du Christ vient non seulement s'assujettir ce qui touche à la création, mais délivrer la créature, pour un temps ou pour toujours.

II

Mais ce tout — cette totalité de puissances, hommes et monde — ne se présente plus, d'après l'apôtre Paul, tel qu'il a été créé. Les puissances et les forces de la création primitive se sont érigées et ont érigé leur empire en forces autonomes. Par l'antique désobéissance d'Adam, l'homme s'est détourné de Dieu, son créateur, et de lui-même en tant que créature ;

il a refusé Dieu et son propre être créé. Par là il s'éloigne de Dieu selon le Christ et en éloigne son monde, et il détériore aussi sa propre existence en même temps qu'en lui celle de son monde. L'apôtre ne nous livre pas davantage les tenants de cettte double chute des puissances et de l'homme. Il regarde seulement le monde en état de chute et ne s'intéresse qu'à sa réalité présente. N'est-il pas, en effet, le monde où les hommes vivent maintenant et en lequel le Christ veut établir sa Seigneurie ? Remémorons-nous donc brièvement les traits caractéristiques de ce monde historique, qui est le nôtre.

C'est un monde fermé sur soi : non pas par Dieu qui, comme créateur, ne cesse de l'appeler à la vie ; mais du fait que les puissances et les hommes le ferment en permanence. Il est dominé par l'Esprit des forces autonomes. Le domaine où se tient cet Esprit et d'où il règne, c'est l'« air ». Cela veut dire, à y regarder de plus près, l'atmosphère vaste et lourde dans laquelle l'homme a trouvé son monde et son temps, dans laquelle il vit, et à partir de laquelle il comprend son monde. Cet Esprit des forces autonomes, qui règne comme une puissance opposée à la Puissance de Dieu, grâce à l'atmosphère qu'il a préparée, présente à l'homme le monde comme un *éon* éternel et comme l'unique fondement et l'unique horizon de l'existence. Il fait en sorte que le monde avec ses menaces et séductions devienne ce par quoi en définitive l'homme conduit sa vie. Au moyen de la fascination, dont il ne cesse de parer le monde, l'Esprit des forces autonomes captive les hommes qui respirent son « air ». Assurément il serait malgré tout sans pouvoir, s'il ne trouvait en l'homme, tel qu'il descend d'Adam, une tendance qui lui corresponde et tende vers l'offre d'un monde autonome. Cette tendance est ce que l'apôtre appelle « le désir de la chair ». En bref, il signifie par ce mot cette recherche égoïste de soi et d'un monde autonome, qui domine les sens et l'esprit de l'homme. Cède-t-il à cette tendance, succombe-t-il à cet amour-propre fondamental — et cela arrive continuellement, car il a à cela une trop grande inclinaison — et il se corrompt. Mais il se corrompt sitôt et pour autant qu'il cède à la sollicitation d'un monde autonome et dominateur, et ce monde

lui a été présenté par l'Esprit universel d'autonomie. Dans le péché — car c'est son processus qui est ici décrit — il y a toujours une réalité à double face : en lui je me livre à moi-même et je me livre au monde qui s'offre à moi en son autonomie. Ainsi par injustice et par auto-justification (le péché est les deux), je renforce l'Esprit du monde autonome. Or du coup l'apparence menaçante et séduisante du monde autonome m'entraîne toujours plus avant dans le péché.

En ce jeu réciproque des puissances et des hommes, qui constitue l'histoire humaine, la déchéance culmine avec la mort. Car ce retour égoïste sur soi et sur un monde autonome est en même temps détour de Dieu et de ses dons. Or ce détour est justement la mort. La vie n'est, en effet, donnée que dans une existence toute suspendue à son Créateur et reçue de sa main. La vie est pur don et elle est dans l'acte de recevoir. Elle est pur cadeau et gratification.

Cela, bien sûr, l'homme, pour autant qu'il s'origine en Adam, ne l'aperçoit pas. Cette aversion pour Dieu, son Créateur, ce repli sur soi comme réalité indépendante absorbent la lumière de sa contemplation, assombrissent son regard ; par leur fait, il voit et fait tenir son monde dans un demi-jour bien particulier. Ce dernier lui cache le caractère porteur de mort de l'existence égoïste et autonome, or c'est à travers lui que la vie précisément si désirée en son être indépendant et autonome le séduit et l'induit en erreur, loin de la vérité, de l'évidente et valable réalité des choses, loin de lui-même et de son monde.

Ainsi l'homme, considéré en Adam de par son origine historique, sous la poussée de l'esprit de vouloir propre et par aversion pour Dieu, refuse le Créateur : il ne veut plus Lui être redevable de la vie, ni pour lui ni pour son monde. Il se refuse lui-même, car ce qui sort de son auto-affirmation, par delà son refus, c'est seulement la mort.

Quelle force provoque donc cet abandon égoïste à la poussée du monde autonome ? Répondant à cette question, l'apôtre Paul parvient à une donnée qui lui découvre la terrible puissance du péché en ce monde adamite, puissance que

nous minimisons sans cesse. Et cette force, « aiguillon » du péché et de la mort, c'est la Loi. La Loi est, en résumé, pour Paul, l'exigence que pose le Créateur : par elle Il ordonne sa créature en elle-même et pour ses proches et de la sorte la règle pour la vie et en la vie. Cette exigence de Dieu a été manifestée de manière exemplaire dans la Loi d'Israël, mais aussi, de façon sporadique, bien sûr, et exposée à toute sorte d'obscurcissements, dans la conscience des païens. Elle est la Parole du Créateur, sollicitant la responsabilité de chacun des hommes, cette Parole qui seule met en marche la vie du monde. Mais comment ?

Cette Loi, cette ordonnance de la vie pour la vie, cette voix du Créateur appelant sans cesse l'homme à un choix vital, doit-elle être la force qui provoque l'homme au péché en la mort, qui le remet, lui et son monde, au pouvoir de l'égoïste esprit du « monde » ? En fait, c'est bien ce que pense l'apôtre et on peut relire son avis en *Romains,* 7, en *Galates,* 4, 3. Que la Loi ait dans le monde adamite une telle efficience ne vient assurément pas de Dieu, le Créateur, ni non plus de son précepte. Cela ne vient pas davantage de ce que les puissances et le péché auraient détruit la Loi. Bien au contraire, elle persiste, exigence de Dieu et de l'acte créateur, au milieu de ce monde de péché et de « puissances » porteuses de mort. Cela vient de la force des « puissances » et du péché. « La Loi (exigence du Créateur) est sainte et le précepte (son ordre particulier) est saint, juste et bon », dit Paul (*Rom.,* 7, 12). Mais la recherche de soi par l'homme, l'esprit de vouloir-propre qui l'inspire, agissent sur l'exigence divine et ses commandements, qui nous atteignent toujours en notre milieu terrestre et historique, de sorte que nous sommes constamment et uniquement conduits par eux à l'affirmation de nous-mêmes, à l'assurance en nous, à l'auto-édification. La réaction de l'homme devant la Loi est la suivante : ou bien je transgresse, par delà la matière du précepte, le précepte lui-même et je suis injuste; ou bien j'en accomplis seulement la littéralité, afin de me rassurer et de me vanter. Et c'est pour moi sollicitation à la justice propre. Au cours de cette constante provocation au mal par la Loi (car le péché en fait mauvais usage), il peut

bien y avoir accomplissement occasionnel des préceptes, mais cela ne compte pas pour qui vient juger en son ensemble de l'histoire des hommes. La recherche de soi s'empare de la Loi et, à prendre globalement les choses, se l'asservit et l'asservit du coup à la mort. « Il s'est trouvé que le précepte fait pour la vie me conduisit à la mort », dit Paul en *Rom.*, 7, 10.

Les puissances et les hommes ayant tourné en loi de mort la loi de vie, il n'y a rien d'étonnant à ce qu'en leur monde ainsi fermé la relation fondamentale soit l'*inimitié* : inimitié envers Dieu et inimitié les uns envers les autres (cf. *Eph.*, 2, 14 ss). Il ne peut y avoir de base pour une paix, là où sans cesse on s'abandonne à l'affirmation égoïste de soi, où l'on considère et l'on comprend Dieu et les autres hommes comme de purs obstacles ou comme de purs moyens par rapport à cette affirmation.

La vie en sa réalité, celle où nous nous trouvons présentement, est incessante contestation de la création par les puissances et par les hommes. La création n'est pas détruite par leur chute. Elle n'est pas non plus mortellement atteinte. Le Dieu Créateur n'est ni vaincu ni paralysé. Il garde en main sa création jusqu'au moment par lui fixé. Mais la création est contestée par les puissances et par les hommes qui en mésusent. Et c'est au point que, voulant exprimer ceci, l'apôtre dit : « La création a été soumise à la vanité ». Dans le mensonge creux de leurs cœurs égoïstes et de leur apparente autonomie, ils cherchent à volatiliser la création

III

Dieu intervient de nouveau en sa création qui, lors de l'histoire d'Adam, s'était refusée à son Créateur et à sa volonté. Il n'abandonne pas sa création en sa déchéance. Il la restaure. Il la rétablit en l'état qu'Il lui avait donné, où elle se tenait en tant que création. Il la remet de nouveau dans l'obéissance. Il la soumet à la Seigneurie du Christ.

Comment cela se passe-t-il ? L'apôtre répond : cela arrive en la Croix et en la Résurrection de Jésus-Christ. Voilà une

expression qui remonte aux temps apostoliques et qui, pour la plupart d'entre nous, est une expression usée. Par elle cependant s'annonce le processus historique qui brise la continuité du monde et de l'existence. Par elle est annoncé que Dieu fixe pour le monde et pour l'homme un nouveau commencement. Il le fait au moyen d'un événement historique en plein milieu de notre histoire. Sa Sagesse multiforme, cachée jadis en l'acte créateur, est introduite dans le monde en Jésus-Christ, en un homme concret, en un lieu historique concret, à une heure historique concrète. Dieu est désormais, comme le dit l'apôtre (*Eph.*, 1, 20), « à l'œuvre en Jésus-Christ ». Il est à l'œuvre en sa Croix. Car la croix est toute l'histoire de Jésus-Christ, au sens où elle en découle. La croix en effet explique cette histoire à partir du commencement et en tous ses actes ; elle l'explique de l'intérieur comme un fondement et une fin. En la croix se réalise enfin, dans ce monde introverti et détourné de Dieu, l'« être dépendant » de l'obéissance à Dieu. En la croix culmine, dans ce monde égoïste et référé à soi, l'ouverture désintéressée sur les autres en obéissance au précepte de Dieu. En la croix, en la mort sur la croix, s'accomplissent l'obéissante acceptation de la volonté de Dieu et la soumission consciente à l'exigence de mort qui pèse sur l'homme égoïste. Sur la croix apparaît, en obéissance à Dieu, l'évacuation des péchés — des péchés des autres, semence de mort, que le Christ a pris en charge en sa propre existence (sur son propre corps !). La croix est, en un sens pleinement concret, prise sur soi du droit à la vie d'un autre avec renonciation à son propre droit ; elle est abandon dans l'obéissance de sa propre vie en faveur du prochain. En ce sens la mort du Christ est donc bien une rupture (mot ici tout à fait concret), rupture de l'être du monde déchu et déçu en son égoïste prétention. Voilà pourquoi la croix est le divin établissement dans le Christ d'un monde neuf et obéissant.

Or ceci apparaît lors de la Résurrection de Jésus-Christ d'entre les morts. Par elle, en effet, Dieu fit échapper à la mort et aux puissances de mort Celui qui, par obéissance, assuma le péché des autres et en sa mort le fit expirer, et il l'a fait pénétrer dans la vie de par la puissance de Dieu.

Grâce à la Résurrection, la Puissance qui agit en l'amour obéissant du Christ et en son sacrifice, est manifestée par Dieu comme plus puissante que toutes les « Puissances ». Ces dernières, en effet, ont leur puissance dans la mort. Or désormais un nouveau commencement est établi pour le monde et pour les hommes et il l'est dans le Christ-Jésus crucifié et ressuscité, élevé en la Puissance de Dieu (précisément) jusqu'à la « Droite » du Père, ainsi qu'il est dit ; il est aussi établi dans son Amour, qui a fait expirer les péchés des autres. Une vie nouvelle, juste, véritable s'ouvre ; désormais en la réalité nouvelle qu'est Jésus-Christ crucifié et ressuscité des morts une nouvelle possibilité s'offre à tous. Le monde et les hommes sont dès lors de fait érigés sur Jésus-Christ, comme sur Celui dont le dévouement leur a donné la vie. Désormais le Christ en sa croix et en sa résurrection des morts a pris rang de Seigneur. Désormais il en est comme ce qu'écrit l'apôtre à la communauté de Rome : « Aucun de nous ne vit pour soi ; aucun ne meurt pour soi. En effet, si nous vivons, nous vivons pour le Seigneur et si nous mourons, nous mourons pour le Seigneur. Que nous vivions ou que nous mourions, nous appartenons au Seigneur. Car le Christ est mort puis est passé à la vie pour être le Seigneur des morts et des vivants » (*Rom.*, 14, 7-9).

Qu'il soit Seigneur se manifeste par rapport au futur : tout avenir désormais se décide en lui, ou plutôt c'est Lui qui décide de tout avenir. Supposons qu'un homme veuille lui échapper à Lui et à sa croix (or souvent la vie entière n'est qu'une tentative de Lui échapper) : nul autre que le Seigneur ne viendra sur le chemin de cet homme. Même si le monde ne veut plus vivre de la croix et de la résurrection, mais de ce qui lui permet de se réaliser lui-même, son avenir est le Seigneur et sa croix victorieuse. Car, aux dires de l'apôtre Paul ainsi que des autres Ecritures et du Seigneur en personne, la résurrection du crucifié est résurrection qui se termine avec la Parousie, l'avénement manifeste et définitif des élus. Que nous le sachions ou non, que nous le voulions ou non, l'avenir est dans les mains de Celui qui a été établi notre Seigneur en suite de la Croix et de la résurrection des morts ; c'est vers

cet avenir qu'est tendue toute vie et, d'une façon ou d'une autre, toute espérance ; tous, nous en vivons. De Lui dépend notre vie, maintenant et par la suite, et maintenant parce que pour la suite.

IV

C'est pourquoi l'œuvre de Dieu dans le Christ — par qui, grâce à la croix et à la résurrection, il a brisé la contrainte du péché et de la mort — n'est pas, dans le présent de l'histoire, achevée. Mais avec la même force qui a éveillé le Christ d'entre les morts et l'a élevé au-dessus des puissances, Il prépare maintenant dans le Christ sa Seigneurie définitive et en même temps érige sa Seigneurie passagère sur terre, dans l'Eglise. Par la même force : celle de l'Esprit Saint. C'est en Lui que le Christ a été appelé des ténèbres de la mort à la lumière et à la vie. En lui désormais il fait se lever sur le monde, dans le cœur des hommes, sa vie et sa lumière. Ce n'est pas là métaphore. C'est un fait véritable.

Pour faire reconnaître sa Seigneurie sur terre, dans l'Eglise, le crucifié, le ressuscité, le glorifié, se manifeste à ses apôtres. Il se communique à eux, les fait communiquer avec lui, pour pouvoir par eux s'ouvrir aux autres hommes et ouvrir à lui les autres hommes. Or cela se produit en la puissance de l'Esprit qui donne de le connaître. Dans son Esprit, qui Le révèle et le rend présent, il se saisit des apôtres qu'il envoie et les voue à leur mission ainsi qu'à sa Parole et à son œuvre. Ceux-ci, une fois gagnés à lui grâce à l'Esprit, lui permettent d'éclairer et de faire renaître à la vie le cœur des juifs et des païens ; ils font que ces derniers se tournent vers lui, qu'ils se rassemblent autour de lui comme son peuple ; ils font qu'il apparaît comme en son Corps dans ce peuple rassemblé qui lui appartient ; ils font qu'il se manifeste en ce Corps, l'Eglise, comme en sa Seigneurie.

Les lettres de Paul portent témoignages de la façon concrète dont il entend l'établissement de la Seigneurie du Christ crucifié et ressuscité, grâce au ministère apostolique de l'Evan-

gile dans l'Eglise. Dans la puissance qui le rend présent et lui permet d'agir, c'est-à-dire dans la puissance de l'Esprit-Saint, le Christ lui-même se sert de la parole et de l'agir des apôtres pour se manifester. Il se donne à reconnaître et à expérimenter à travers la parole et l'action apostoliques. Par elles il communique son histoire, sa personne, sa parole, ses actions, ses souffrances, sa mort, sa résurrection, son ascension, son retour ; par elles il parle aux hommes, il va aux hommes ; il éclaire le flou de leur vie par un regard sur sa Vérité ; il leur montre leur nouveau fondement en son don ; il leur ouvre la vie justifiée et sainte, fondée sur les événements divins porteurs de grâce et sur la rémission en lui des péchés ; il leur fait entrevoir les perspectives illimitées de la croix, et encore bien d'autres choses. Ainsi par la force de l'Esprit Saint, grâce à la prédication, l'exhortation, le travail missionnaire des apôtres, le Christ en personne introduit les siens dans son domaine. Par là, il constitue visiblement et fait croître ce domaine, en ceux qui y pénètrent. Son domaine est l'Eglise.

Nous disons rapidement « grâce à *la parole* et à l'*œuvre* apostoliques » ; par cette expression, qui est de l'apôtre lui-même, nous résumons ce qu'ailleurs il appelle « l'Evangile », c'est-à-dire la parole dans ses diverses formes : prédication, enseignement, exhortation, précepte, commandement, ordonnance, prière. Et parmi ces formes diverses de la Parole, il y a aussi les signes efficaces, baptême et eucharistie avant tout, Parole qui résume tout, qui est la plus dense et la plus efficace et qui donne à l'apôtre d'être efficient dans le signe. Accompagnant et renforçant tout ceci, il y a ce que l'apôtre appelle « les signes et miracles », ces hauts faits admirables de Dieu dans les charismes extraordinaires, que suscite l'Evangile. Puis, au service de tout ceci, l'existence de l'apôtre, ses souffrances, sa vie de disciple, en lesquelles se manifeste la croix du Seigneur. « Quoique vivants, nous sommes sans cesse livrés à la mort, à cause de Jésus, afin que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée dans notre chair mortelle » (*2 Cor.,* 4, 11).

Encore autre chose : nous disons « parole et œuvre *apos-*

toliques ». De fait la Seigneurie du Christ en l'Esprit-Saint se résume fondamentalement et authentiquement en la parole et en l'action des apôtres. Mais on peut reconnaître, ce que font déjà les lettres de saint Paul, que la parole, l'œuvre (et le ministère) apostoliques se continuent par la parole, l'œuvre (et le ministère) de l'Eglise. Celle-ci, sur le fondement des apôtres et des prophètes, développe leur parole, leur action, leur ministère et poursuit jusqu'à la fin leur succession. « Le corps tout entier reçoit de son chef... de quoi se faire croître lui-même en vue de sa propre édification dans l'amour » (*Eph.*, 4, 16).

Pour notre sujet, il est cependant plus important de voir en son ensemble ce grand et unique mouvement, dans lequel le monde se trouve engagé depuis la croix et la résurrection. Désormais, et actuellement encore, ce mouvement conduit au Christ les hommes et leur monde, qui de manière potentielle sont rétablis en lui. Il les fait tenir en lui dans le rassemblement de son peuple, dans la constitution de son corps, l'Eglise. Lié au Christ Jésus, rappelé de la mort par la Puissance de Dieu supérieure à toute autre puissance, après avoir assumé ce monde de péché, ce mouvement se rattache à la force de l'Esprit qui éveille les morts. Il se poursuit par l'appel du Seigneur (ce même Seigneur) à entrer en sa Seigneurie terrestre passagère par l'entremise du ministère apostolique de l'Evangile. Et c'est justement dans la force de l'Esprit (du même Esprit) que s'exerce ce ministère. Ce mouvement se terminera quand le Seigneur « sur commandement » fera son entrée et rendra définitivement manifeste sa Seigneurie, en lui et en les siens. Mais avant même de s'insérer sur la croix et la résurrection, ce mouvement se rattache, si on veut le ramener à son origine, à la Providence et à la prédestination du monde par Dieu : il a été prédestiné en vue de Celui pour qui la création elle-même fut préparée.

V

De quelle façon se réalise sa Seigneurie passagère sur les siens ? Ici, comme l'essence de la Seigneurie du Christ doit

être présentée d'après le miroir de l'existence chrétienne, nous ne pouvons ajouter que peu d'indications. Ce que l'apôtre Paul, toujours en accord avec les autres apôtres, déclare avec insistance, est que le Seigneur glorifié se pose comme parole et audition au moyen de son Evangile. Il devient le Seigneur dès que nous l'écoutons, que nous lui devenons obéissants et ainsi lui appartenons. Cette obéissance à l'écoute est ce que l'apôtre appelle la foi. Il l'a défendue avec passion contre l'incompréhension des juifs et des païens, qui y voyaient une production de l'agir ou de la pensée. En réalité, elle n'est pas un produit que l'on tire de soi, mais une décision, décision de qui écoute le Christ réclamant obéissance à ce qu'il exige. En une telle décision, la foi opère sur elle-même un retournement : elle se détourne, comme dit quelque part l'apôtre, de ses anciennes idoles (et à leur propos nous pouvons penser que l'homme est à lui-même sa propre idole la plus familière et la plus fascinante) ; et elle se tourne, pour le servir « vers le Dieu vivant et vrai » (*1 Thess.*, 1, 9). Dans la foi, l'homme porte décision sur lui-même. Dans la foi, il entre en la Seigneurie de Dieu dans le Christ. La foi est une remise de soi, sans cesse renouvelée, au Seigneur à qui nous appartenons.

Sous ces deux aspects, la foi n'est, bien sûr, que commencement de la vie nouvelle sous la Seigneurie du Christ. Celle-ci s'affermit dans l'amour. Car l'amour est l'énergie de la foi. Il est la manifestation que, dans la foi, la vie du Christ m'a été donnée des mains de Dieu. Il est réponse agissante à la Parole d'amour du Christ, qui m'a réindroduit dans l'être pour Dieu et pour autrui. Il est ouverture de ma vie sur Dieu et sur autrui. En sa justice et en sa vérité le prochain expérimente aussi ce caractère ouvert de la vie.

L'amour est exercice, mise en œuvre de la foi ; de même l'espérance est sa visée et son élan. Elle est le confiant abandon de la foi aux perspectives à elle ouvertes dans le Christ. Elle donne des ailes à la confiance et la renforce, confiance qui, face au choc de toute réalité de premier plan, se fixe vigilante et réfléchie sur l'Invisible, sur la Présence « qui vient ». L'espérance donne ferveur à l'attente de la vie annoncée et

offerte dans le Christ. Elle l'attend, toute tendue vers elle (cf. *Rom.*, 8, 19) ; elle se hâte à sa rencontre, devançant le temps, tandis que la recherche de soi, sans espoir, parce que toujours déçue, se presse sans cesse devancée par le temps, bien qu'elle soit réalité du temps — ou plutôt *parce qu'*elle est réalité du temps. Mais par ailleurs l'espérance attend avec patience. Elle n'anticipe rien dans la témérité ou dans le rêve — et aussi ne va-t-elle pas au-devant de la mort et de cette terrible puissance du cosmos —, tandis que l'homme qui se cramponne à lui-même et à un monde autonome, se perd en illusions nées de son évidente impatience, à ses yeux justifiée. Ainsi se montre l'espérance, regardant d'en bas vers le Christ, se projetant vers « Celui qui vient » (Et bien sûr c'est lui, le Christ).

Elle se hâte et cependant attend, précisément là où il n'y a plus rien à espérer, dans les afflictions de la vie, la persécution, la mort. Elle se manifeste dans la patience, qui subit la mort comme mort et comme vie.

Nous devons couper court à ces réflexions. On doit voir clairement la manière dont la Seigneurie du Christ, de Jésus-Christ crucifié et ressuscité, s'achève et se reflète dans l'existence chrétienne — dans la foi, la charité, l'espérance et tout ce qu'elles comportent. Car en la foi, la charité, l'espérance et ce qui leur appartient, l'homme ne fait pas qu'établir sa vie sur les exigences de la croix et de la résurrection du Christ, mais pénètre (de l'intérieur) ces exigences et en même temps la croix et la résurrection du Christ. En elles, sur le fondement de la croix et de la résurrection, il se détache enfin de lui-même et s'abandonne à Dieu et à Celui que Dieu envoie avec ses exigences. En la foi, l'espérance, la charité, la patience et d'autres vertus encore, il reçoit l'assise nouvelle de sa vie et commence à vivre de nouveau de la force de Dieu ; et c'est dans le Christ, avec et sous le Christ.

Là s'achève — pour ne rien oublier — le projet de sa vie, tel qu'autrefois son baptême l'avait dessiné. Car il est dit (*Rom.*, 6, 13 s.) : « Nous qui avons été baptisés dans le Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés, afin que,

comme le Christ a été ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions, nous aussi, dans une vie nouvelle ». Quand le chrétien dans sa vie suit la ligne qui lui a été tracée d'avance à son baptême, il laisse clairement paraître sur lui ce dessein que le Christ a tracé sur le champ du monde. Il témoigne dans son être et dans son existence de la croix et de la résurrection du Christ, fondement et but de sa vie. Il témoigne par là de la Seigneurie du Christ sur les siens

VI

Le Christ est Seigneur des siens, au point de les inclure dans sa croix et sa résurrection des morts ; reste à s'interroger sur la signification pour le monde de cette Seigneurie du Christ sur les siens, et aussi de cette Seigneurie passagère en général. Par *monde,* nous n'entendons pas ici le milieu de vie des chrétiens. L'entendrait-on ainsi, il n'y aurait plus qu'à répondre : Seigneurie signifie libération de ce monde, ouverture à un ordre nouveau et cependant ancien, libération en vue du rétablissement de la création dans le Christ. Là où foi, charité, espérance régissent une communauté, déterminent son esprit, éclatent aussi à la lumière la vérité originelle, la justice, la sainteté des choses, la santé, l'harmonie de la création.

Mais nous n'entendons pas ici par *monde* ce milieu de vie qui est l'ambiance de l'Eglise. Nous pensons aux non-chrétiens et à leur sphère de vie, aux hommes et aux peuples « du dehors », comme dit l'apôtre. Et nous pensons aussi à cette deuxième réalité : les « puissances » et « dominations » qui, ne l'oublions pas, font partie de l'être du monde.

Ce monde et ces hommes « du dehors » sont tous, eux aussi, sous le droit de la croix et de la résurrection du Christ d'entre les morts ; c'est bien pour eux aussi, qu'il a, en son corps, évacué les péchés et la mort, et qu'en sa Vie il a disposé une vie nouvelle. Or ce droit est devenu pour eux droit concret, historique avec l'apparition de l'Eglise dans le monde. En vue de quoi, d'après saint Paul, le Christ « nous a-t-il rendus vivants avec lui, alors que nous étions morts du fait de

nos transgressions, nous a-t-il ressuscités avec lui et portés en lui jusqu'au ciel », si ce n'est « pour démontrer par là aux siècles à venir l'extraordinaire richesse de sa grâce en sa bonté pour nous » (*Eph.*, 2, 5 ss) ? Dès lors, depuis la mort et la résurrection du Christ, depuis que le chef s'est formé dans le monde un Corps, l'Eglise, aucun éon, aucune ère de l'histoire ne franchit, venant de l'avenir, la limite des temps, qu'il n'ait son regard retenu par l'aspect de la grâce, de la grâce manifestée par l'Eglise. Et l'Eglise elle-même, apparaissant sur la scène du monde comme en ces cieux qui le conditionnent, apparaissant au milieu des puissances et dominations, attire sur elle le regard de tous les temps à venir. Elle est la grande surprise, la grande occasion de trouble, la grande invitation, la grande espérance des temps cosmiques. Par elle, lieu et signe de la grâce, se trouve posée une fois pour toutes, jusqu'à jamais et en tout lieu, la grande question et imposé le grand choix : le monde, les siècles vont-ils entrer en cette sphère vitale, qui ouvre sur Dieu, qui rend la vie ouverte sur Dieu, ou bien vont-ils se fermer dans leur propre sphère à l'avenir, au Christ ? Par l'intermédiaire de l'Eglise, lieu de la grâce, que le Christ s'est acquis et qu'il a rempli, c'est toute l'histoire qui est appelée à se laisser emplir, à devenir histoire accomplie. Et voilà pourquoi les croyants doivent tout faire pour témoigner d'une vie pleine de grâce.

Les « puissances et dominations », comme les appelle l'apôtre, entrent dans la composition du monde. Elles sont déploiement de l'Esprit hostile, force de vouloir-propre, qui, insaisissable et insondable, travaille constamment le monde et domine son atmosphère. Elles sont déploiement de l'Esprit puissant et impalpable qui utilise le monde, ses institutions, ses personnes et aussi ses forces élémentaires et en eux rayonne et agit de sa puissance destructive et enténébrante. Elles aussi connaissent, grâce à l'Eglise, le nouveau visage de la Sagesse de Dieu. Mais elles ne le connaissent pas comme les hommes : eux étaient placés devant la décision à prendre ; elles le connaissent comme leur jugement. Il appartient à leur essence de se fixer par esprit d'autonomie à être « puissances », c'est-à-dire puissances adverses, parce que de vouloir propre. Elles ne

peuvent plus se convertir. Aussi pour elles, croix et résurrection signifient seulement la fin de leur être ; il n'a plus rien d'autre à attendre que l'anéantissement. Or cela, elles le voient inscrit en l'Eglise, signe manifeste que la force de Dieu est dans le Christ vainqueur et l'emporte sur la force de vouloir-propre. Elles connaissent par l'Eglise que dans le Christ elles ne sont plus désormais qu'impuissance.

Mais puissances et dominations n'en cherchent que davantage à faire valoir leur force en dehors de l'Eglise, en dehors de la Seigneurie du Christ, là où et dans la mesure où les hommes se soustraient à cette Seigneurie. Aussi l'histoire est-elle toute traversée par une force de plus en plus corrosive s'attaquant au Christ et à son Eglise. En même temps — et c'est là une sorte d'auto-affirmation des puissances et la plus dangereuse — cette force multiplie les imitations de l'esprit, de l'institution aussi et de la structure de l'Eglise. C'est au point que les gens à courte vue, c'est-à-dire ceux qui ne savent pas discerner les esprits, sont incapables de voir une différence entre utopies « mondaines » et espérance eschatologique, entre groupement social et communauté de charité, entre le *corpus humanum* et le *corpus Christi.* Il est fait mention non seulement dans l'*Apocalypse* de Jean, mais encore chez Paul (cf. *2 Thess.*, 2, 9 ; *2 Cor.*, 11, 14) des merveilles ou signes trompeurs et menteurs de l'Antichrist, derrière qui se tient assurément l'Esprit hostile. La peur devant l'Avènement, qui doit manifester le Christ comme maître des puissances et les puissances comme vidées de force, rend ces dernières si furieuses les unes contre les autres et contre l'Eglise que l'apôtre — contrairement à tout espoir trompeur à l'intérieur comme à l'extérieur de l'Eglise — parle du temps d'après le Christ comme de « jours mauvais », et il dit que ces « jours mauvais» s'acheminent vers le « mauvais jour » qui les termine et les achève. En vue de ce jour, la Seigneurie du Christ sur les siens étant mise à l'épreuve une fois encore par une attaque générale des puissances exacerbées, il importe, comme dit l'apôtre, de s'équiper du complet équipement de Dieu. Ce n'est pas qu'il protégera les « soldats du Christ » des souffrances et de la mort et les préparera à une victoire sur la terre ; mais

il les garde d'une chute éternelle et les fait se tenir devant Dieu.

L'apôtre sait que Dieu a choisi et prédestiné le Christ seul comme Seigneur du monde : de toujours il avait ordonné la création au Christ comme à son futur Seigneur, il l'établit en cette dignité au jour de la croix et de la résurrection, il a érigé passagèrement dans l'Eglise sa Seigneurie sur le monde : l'apôtre sait tout cela et aussi que tout cela excite contre cette Seigneurie, l'Esprit de vouloir propre du monde : il n'a plus rien à gagner, mais tout à perdre, seulement les jours, les « jours mauvais » de ce temps courent irrévocablement vers son avènement, apparition définitive et manifeste de sa Seigneurie. L'apôtre connaît les angoisses et les consolations de cet état du monde ; il les découvre sans ambiguïté aux chrétiens. C'est pourquoi il fait précéder toute son exhortation de cette petite phrase : « Restons éveillés et sobres » (*1 Thess.*, 5, 6).

Heinrich SCHLIER

---

1. La version allemande originale de cet article a paru dans *Geist und Leben*, 1957, p. 246-256. La traduction française a été faite avec l'aimable autorisation de la direction de cette revue et du professeur Schlier.

LA ROYAUTÉ DU CHRIST

Le 11 mars 1925 l'Eglise instituait la fête du Christ-Roi. La date tardive de cette fête dans l'histoire de l'Eglise invite à reconnaître dans son institution la réponse à des urgences contemporaines. Ce serait, à notre sens, faire erreur que d'en vouloir dégager la signification et la portée, exclusivement à partir de la notion de Royauté du Christ dans le Nouveau Testament. La compréhension que l'on avait communément de cette royauté au moment où fut instituée sa célébration liturgique n'est pas étrangère au sens que désormais revêt cette fête.

En effet, les institutions tardives dans la liturgie romaine sont d'une inspiration différente de celles du cycle antique. Les fêtes qui forment la trame la plus ancienne de la liturgie latine célèbrent toutes un mystère de la vie historique de Jésus : sa naissance (Noël) ; sa manifestation au baptême (Epiphanie) ; sa tentation au désert (premier dimanche de Carême) ; sa Transfiguration ; sa Passion, sa Résurrection ; son Ascension ; la Pentecôte. Ainsi la célébration liturgique manifeste, par le moyen du souvenir, l'efficacité actuelle des mystères passés. Elle nous en restitue le sens éternel, tel qu'il est désormais vivant dans le Christ ressuscité. Les liturgies anciennes ne célèbrent pas les titres du Christ (Fils de Dieu, Fils de l'homme, Prêtre, Roi, Messie, etc.), elles les confessent dans leur déploiement historique, c'est-à-dire dans l'acte concret qui les révèle. Le cas du Christ-Roi est significatif. La liturgie ancienne n'ignore pas ce titre ; elle n'a pourtant pas jugé utile de le célébrer autrement que dans l'acte concret par lequel il nous est révélé : l'entrée du Christ à Jérusalem, dont le mémorial festif est le dimanche des Rameaux. Le sens du mémorial litur-

gique est celui-là même de l'acte historique ; le critère d'interprétation est ici immédiatement évangélique.

Il ne semble plus en aller de même dans la célébration d'un titre. Dans le cas de la fête moderne du Christ-Roi, nous n'avons plus affaire à un mémorial ; nous célébrons une idée, nous écririons volontiers, si ce mot n'avait pris depuis peu un sens péjoratif, une idéologie. Certes, la source du titre est l'Evangile. Mais, fête d'idée, une telle célébration n'a plus la souplesse, la fluidité du souvenir d'un acte historique. Son sens premier est davantage lié au contexte qui l'a vue naître qu'au titre néo-testamentaire. Pour des raisons que nous n'avons ni à expliciter, ni à justifier, l'Eglise moderne propose volontiers la réalité des Mystères divins sous une forme conceptuelle. L'Evangile n'est plus alors transmis directement ; il est annoncé à partir de son reflet dans la situation de l'Eglise contemporaine. Ce n'est plus l'histoire évangélique qui explique la naissance d'une célébration, comme tels sont les cas de Vendredi Saint et de Pâques, mais la situation de l'Eglise : sentant menacés certains thèmes de sa prédication, ou jugeant nécessaire d'assumer telle valeur contemporaine, elle décide de les souligner d'une façon plus populaire : elle institue une fête qui les concrétise.

L'Evangile, ainsi reflété à travers la situation historique de l'Eglise et les exigences contemporaines de la pastoration, n'a pas nécessairement la valeur normative de l'Evangile comme tel. L'adage théologique : *lex orandi, lex credendi,* la règle de la prière est la norme de la croyance, est à utiliser avec précaution. Toute fête liturgique n'est pas normative du dogme. C'est une des tâches de la théologie de définir la fidélité évangélique de sa réfraction dans un milieu historique donné. Ce qui fut pour une époque une expression opportune de la Révélation ne l'est pas nécessairement pour toutes. La réponse qui fut alors donnée concrètement par l'Eglise n'est pas irréformable.

La fête du Christ-Roi appartient à ce groupe de fêtes dont la naissance s'explique par la réponse de l'Eglise à des exigences concrètes de sa situation. Il est donc nécessaire de con-

fronter le sens historique de cette célébration et la doctrine proprement évangélique de la royauté du Christ. Rien ne prouve en effet que la signification alors donnée à cette célébration définisse la doctrine dogmatique et donc irréformable de la royauté du Christ.

En vue de cette confrontation, nous présenterons succinctement l'idéologie du Règne social du Christ, idéologie qui est à la base de la célébration liturgique ; nous en ferons un examen critique, puis nous nous efforcerons d'établir qu'une vision plus théologique de la royauté de Jésus ne serait pas sans incidence sur la manière de concevoir la présence de l'Eglise au monde en vue de l'Evangélisation.



L'IDÉE DU RÈGNE SOCIAL DU CHRIST

Durant des siècles l'Eglise s'est identifiée à tel point à la civilisation occidentale que l'histoire de l'Europe de l'Ouest se confond en grande partie avec celle-là même du christianisme. La Chrétienté médiévale marque l'extrême pointe de l'identification entre le catholicisme et la civilisation. On pouvait parler alors d'une unité du monde, le monde visible étant le sacrement mouvant du monde éternel. Il existait osmose et communication entre l'en-deçà et l'au-delà, l'en-deçà n'ayant signification que par l'au-delà. Le Christ était Roi : son droit était par tous reconnu comme la clef de voûte de l'ordre chrétien.

Peu à peu cependant, sous des influences diverses qu'il ne nous appartient pas ici de développer, ce bel équilibre se rompit, et l'identité entre l'Eglise et la civilisation, désertant la réalité concrète, demeura une affirmation de principe, ou une thèse apologétique. Le monde de la science, de la pensée philosophique, de la culture littéraire ou artistique prit sa liberté à l'égard de l'Eglise. Ce ne fut pas toujours sans heurts. Le dernier à revendiquer son autonomie fut le monde politique, les rois très chrétiens ou leurs majestés catholiques se faisant

toujours un honneur de défendre la religion, source d'ordre et de bonnes mœurs. Au XVIIIe siècle, tel livre jugé impie par le pouvoir doit se faire éditer clandestinement. Le mal était partout, mais, non approuvé officiellement, il paraissait bénin à la majorité des esprits : les hommes de philosophie ou de science, qui faisaient peu de cas des directives épiscopales ou romaines, passaient pour des libertins de la pensée, dangereux sans doute ; mais, comme ils ne menaçaient l'ordre chrétien qu'en paroles ou en pensées, on ne jugeait pas qu'il y eût péril en la demeure, et que le vieil ordre de choses enraciné dans la chrétienté médiévale fût effectivement menacé de ruine prochaine. La Révolution française, plus tard l'anticléricalisme de la seconde moitié du XIXe siècle, le Kulturkampf en Allemagne ouvrirent les yeux : l'Eglise se trouvait isolée. On le vit bien lorsque se posa la question romaine : le Pontife romain ne trouva guère d'aide pour défendre ses Etats contre les entreprises de Garibaldi. La Chrétienté avait fait long feu ! elle prenait conscience de sa mort.

Quelques bons esprits mis à part, on ne chercha pas au niveau des contingences historiques l'explication de la sécularisation de la science, de l'Etat et des mœurs. On attribua tout naïvement cet état de choses à l'impiété. Il n'était dans ce cas question ni de comprendre, ni de pardonner, encore moins de composer. Le monde courait à sa perte s'il ne revenait aux confessions de foi officielles d'antan.

C'est dans cette atmosphère d'opposition à l'impiété ambiante qu'il faut situer la naissance de la notion de règne social du Christ-Roi. On en rencontre la première élaboration dans les discours de Mgr Pie, évêque de Poitiers. Il se fit contre vents et marées le défenseur des droits du Christ sur les sociétés, au moment même où celles-ci rejetaient comme insupportable toute tutelle de l'Eglise. « Le mérite du Cardinal Pie », écrit M. le Chanoine Catta, « est d'avoir proclamé la doctrine de la royauté du Christ au moment même où, pratiquement, elle devenait la plus récusée du monde »[1].

---

1. Chanoine Etienne CATTA, *La doctrine politique et sociale du Cardinal Pie*, Paris, 1959, p. 78, n. 2.

Mgr Pie est le premier en effet à avoir traduit en français le titre de Christ-Roi. Il donnait à ce titre une signification sociale : à son sens, il définissait avant tout le pouvoir du Christ sur les institutions publiques. « Jésus-Christ a été constitué Roi des rois », écrit-il, « et c'est la véritable gloire, la véritable noblesse des rois, depuis la prédication de l'Evangile, ... d'être désormais des lieutenants de Jésus-Christ sur la terre. Est-ce que par hasard les rois seraient moins grands depuis que la croix brille au sommet de leurs diadèmes ? Est-ce que le trône serait moins illustre, moins assuré, depuis que la royauté est une émanation, une participation de la royauté de Jésus-Christ ? Jésus-Christ a été constitué roi et c'est aussi la véritable dignité, la véritable liberté, la véritable émancipation des nations modernes d'avoir le droit d'être régies chrétiennement. Est-ce que par hasard les nations seraient déchues ? Est-ce que leur sort serait moins noble, moins heureux, depuis que les sceptres auxquels elles obéissent sont tenus de se soumettre au sceptre de Jésus ? »[2].

Mgr Pie peut alors conclure : « Le christianisme n'a pas tout son développement, tout son épanouissement, là où il ne revêt pas le caractère social. Quand le christianisme d'un pays se réduit aux simples proportions de la vie domestique, quand le christianisme n'est pas l'âme de la vie publique, de la puissance politique, des institutions publiques, alors Jésus-Christ traite ce pays comme il y est traité lui-même. Il continue sa grâce et ses bienfaits aux individus qui le servent, mais il abandonne les institutions, les pouvoirs qui ne le servent pas, et les institutions, les pouvoirs, les rois, les races deviennent mobiles comme les sables du désert, caducs comme ces feuilles d'automne que chaque souffle de vent emporte »[3].

Cette royauté du Christ sur les institutions n'est pas un idéal abstrait. Elle se concrétise dans un droit. Mgr Pie ne craint pas de le nommer droit chrétien. Et comme il est évident que, dans toute société, l'autorité gouverne d'après un droit,

---

2. E. CATTA, *La doctrine...*, p 85.
3. ID., *Ibid.*

il est non moins clair que, la royauté du Christ se soumettant toute société humaine, le droit qui régit ces sociétés, et le seul qui puisse le faire sans usurpation, est le droit du Christ, le droit chrétien. « Autre chose est pour le Prince », commente Mgr Pie, « de servir Dieu en sa qualité d'individu, autre chose en sa qualité de Prince. Comme homme il le sert en vivant fidèlement ; comme roi, en portant des lois religieuses (inspirées par la religion) et en les sanctionnant avec une vigueur convenable »[4]. « L'objectif de l'homme d'Etat chrétien », écrit-il en une autre occasion, « doit être de respecter l'intégrité des principes, là même où ils ont momentanément cessé d'être applicables et, à travers les compromis et les moyens termes parfois rendus nécessaires, de ne livrer jamais le plus petit atome de la vérité catholique. Le devoir est là ; le salut n'est que là »[5].

Mgr Pie préconise donc un retour à la chrétienté. Il nous semble, à tort peut-être, que les paroles de l'hymne de Vêpres de la fête du Christ-Roi expriment des pensées parentes de celles de l'évêque de Poitiers :

« Que les chefs des nations vous rendent publiquement hommage,
que les maîtres et les juges vous honorent,
que les lois et les arts vous proclament.
Que les resplendissants étendards des rois
s'inclinent avec soumission devant vous ;
sous la splendeur de votre sceptre,
maintenez la patrie, la cité »[6].

Il nous semble en effet que l'accent mis par Mgr Pie sur la signification sociale de la royauté du Christ n'a cessé de commander, — partiellement, il est vrai, — les représentations et la doctrine qui, depuis le siècle dernier, y sont liées. Un article de la *Nouvelle revue théologique* sur le Christ-Roi,

4. Id., *Ibid.*, p. 96.
5. Id., *Ibid.*, p. 99.
6. *Hymne des Vêpres*, Fête du Christ-Roi, traduction Feder.

nous paraît significatif à ce sujet. Cet article n'est pas signé : il exprime donc les sentiments de la Revue. L'interprétation qu'on y donne de la royauté du Christ est sociale. On y lit en effet que les amis dévoués du Christ « ressentent comme un affront personnel l'offense faite à leur roi par son exclusion prolongée du gouvernement des Etats et des Assemblées délibérantes des nations ». On y préconise en conséquence un « retour à la reconnaissance loyale et aimante de ses droits sauveurs, pour la famille, pour l'Etat, pour la Société internationale des peuples, source indéfiniment jaillissante de paix, d'ordre, de tranquillité, de prospérité croissante ». On réclame donc pour le Christ-Roi « l'hommage social qui ne lui eût jamais été refusé si la justice, la vérité, la reconnaissance eussent présidé au gouvernement des Etats ». La Revue donne ensuite quelques moyens susceptibles de faire passer dans le concret les exigences exposées ci-dessus : « Les apostasies officielles doivent prendre fin. Aux catholiques il appartiendra de faire rentrer triomphalement le Christ-Roi dans les conseils de leurs gouvernements et dans les relations sociales de leurs semblables... La Religion du Christ-Roi n'est pas, ne peut pas être une affaire privée... De ceux qui ont l'honneur de représenter nos intérêts, au sein des parlements et dans les conciles politiques des nations, exigeons qu'ils osent afficher leur croyance à ses droits sur les sociétés humaines et les traduire sous forme d'amendements apportés aux lois qui les méconnaissent. L'Action catholique ne doit s'arrêter que lorsque les lois laïques abolies ne pourront plus arracher à notre roi les fruits précieux de sa victoire rédemptrice, les âmes baptisées ».

L'article rappelle ensuite que notre époque est justement préoccupée d'améliorer la société et les relations économiques et politiques. Il faut cependant reconnaître que les efforts entrepris dans ce sens, continue-t-il, n'ont abouti qu'à de maigres résultats. En fait, cette paix sociale tant désirée par tous n'existe pas. Tout bon esprit percevra donc l'opportunité d'une doctrine qui prône le règne social du Christ, et ne manquera pas de reconnaître dans cette idée de la royauté du Christ le « remède à nos plaies sociales ». Cette idée, nous apprend-on finalement, se trouve nativement liée à la dévotion au Sacré-Cœur, dont un

des buts est de regagner à Jésus-Christ les familles et les groupes professionnels. On ne saurait donc que se réjouir que des nations — l'Equateur, l'Espagne, la Colombie, Malte et Costa-Rica — se soient officiellement consacrées au Sacré-Cœur, et y voir une première lueur d'une transformation dans le sens des droits du Christ[7].

De telles pensées apparaissent aujourd'hui bien optimistes. Elles n'étaient pourtant pas le fait de quelques groupes restreints en ces années 30-35. L'Action Catholique, à sa naissance, orientait son apostolat dans ce sens : rebâtir une chrétienté. « Le but suprême de l'Action catholique est la rechristianisation de la société », écrit de son côté Monsieur l'Abbé Guerry. « Elle tend à fonder, propager, établir définitivement le règne social de Jésus-Christ ». Il commente : « L'Action Catholique poursuit son but suprême sur deux objets : les individus et les sociétés ; les individus qu'elle veut aider à atteindre la perfection propre de leur état au sein des sociétés où ils vivent ; les sociétés, qu'elle veut organiser de telle sorte que celles-ci remplissent vis-à-vis des âmes leur mission providentielle »[8].

Il y a une grande différence entre cette idée du règne social du Christ auquel travaille l'Action Catholique, et l'idée que prônait Mgr Pie. Sans doute, la différence n'est pas tant dans la doctrine que dans le ton : on ne rencontre plus cette amertume que maints dires vengeurs de l'évêque de Poitiers n'arrivent pas à dissimuler. Au contraire, il y a une sorte d'enthousiasme juvénile dans cette foi en une nouvelle chrétienté. Le ressentiment contre le monde moderne a disparu pour faire place à des pensées plus iréniques, et, par suite, plus évangéliques. Toutefois il demeure un invariant dans cette doctrine du règne social du Christ-Roi : l'insistance sur les institutions comme médiations nécessaires de l'Evangile et la lutte pour la reconnaissance par les autorités civiles des préroga-

---

7. *Nouvelle revue théologique,* LIII (1926), p. 161 ss.

8. Abbé E. GUERRY, *L'Action Catholique,* Paris, 1936, p. 223-224.

tives royales du Christ. C'est le fonds commun de ces doctrines qu'il nous faut maintenant examiner de façon critique.



L'IDÉOLOGIE DU RÈGNE SOCIAL DU CHRIST
ET LA THÉOLOGIE CRITIQUE

Il est dangereux de critiquer l'idée d'un règne social du Christ, car, commme l'écrit avec raison l'Abbé Comblin, « le Royaume de Dieu établi par Jésus-Christ embrasse l'homme tout entier, et la société humaine tout entière, avec toute sa culture et sa civilisation... Il n'est pas concevable que les institutions humaines, leurs projets, leurs significations continuent à exister comme si rien ne s'était passé et comme si elles pouvaient achever leur évolution suivant leurs seules lois, tandis que l'Eglise réaliserait, à un étage supérieur, une autre évolution parfaitement indépendante. Ni l'Etat, ni le droit, ni les arts, ni le travail, ni les institutions, ni les projets ne peuvent demeurer intacts. Tout doit être intégré, repris, dirigé »[9].

Sans doute, et tous les théologiens, à quelques exceptions près, manifesteraient-ils leur accord pour refuser toute rupture absolue entre la fin éternelle et surnaturelle de l'homme et ses fins temporelles. Dire qu'il n'y a pas rupture, cela ne signifie pas qu'il y ait une continuité telle que les institutions elles-mêmes puissent être déduites de la foi, et que le christianisme soit un système cohérent de transformation concrète et d'organisation efficace du monde. Or, il nous semble que l'idée d'un règne social du Christ-Roi n'échappe pas à des ambiguïtés dommageables pour la présence de l'Eglise au monde. Nous discernerons deux périls dans cette orientation : un risque de confusion entre une donnée historique, toujours contingente et relative, et la visée transcendante du Royaume, et un risque de suppression des médiations humaines au profit d'une affirmation dogmatique outrancière.

---

9. Joseph COMBLIN, *Echec de l'Action Catholique,* Paris, 1962, p. 109-110.

Le premier risque est le plus apparent. Il a été souvent dénoncé depuis que la pensée chrétienne ou théologique s'est attaquée à l'idée de chrétienté ; c'est donc une banalité que de le dénoncer à nouveau. Nous voudrions seulement souligner qu'il ne va pas de soi que le christianisme sacralise une institution, une civilisation, même si les institutions demeurent absolument nécessaires à la présence du Royaume dans le monde. Nous ne prétendons pas que le christianisme doive renoncer à toute présence au monde autre que purement intérieure ou spirituelle : ce serait là prôner une pureté illusoire de l'Eglise. Nous pensons qu'affirmer la médiation nécessaire d'institutions, ce n'est pas obligatoirement opter pour une réédition de la chrétienté. Encore faut-il que cette médiation nécessaire ne devienne jamais une sacralisation. Or, à tort ou à raison, il nous semble que l'idée d'un règne social du Christ mène, si l'on n'y prend garde, à une destruction de la relativité historique de toute institution humaine. L'autorité du Christ va consacrer un système qui n'échappe en rien à l'histoire, et cette consécration apposée sur une forme donnée de civilisation découragera tout effort de réforme ou plus simplement de critique. On ne réforme pas ce que Dieu garantit de sa propre autorité. Ou bien on se révolte.

« Tout l'homme, l'art, la science, la culture et la société », écrit l'Abbé Comblin, « doivent converger vers un même but et ce but doit être une valeur évangélique, le Royaume du Christ rapporté à un moment de l'histoire. D'où vient que cette conception soulève tant d'appréhension non seulement de la part des incroyants, mais même de beaucoup de chrétiens ? Cela vient de l'expérience des derniers siècles. Il y avait longtemps que l'Eglise avait cessé d'inspirer les idéaux et les buts de la civilisation. Il y avait longtemps qu'elle avait cessé d'être la première inspiratrice des arts et des sciences, de la politique et de l'économie... Or, à cause de la force des traditions, les pouvoirs ecclésiastiques ont conservé sur les institutions temporelles une autorité de fait qui a survécu longtemps à cette situation. L'emprise des pouvoirs ecclésiastiques sur une civilisation que le christianisme n'inspirait plus, ou plus dans une mesure suffisante, a provoqué la révolte, la haine, la volonté

d'émancipation. Le mal n'est pas que l'Eglise inspire ses objectifs à la civilisation et qu'elle lui donne son sens, le mal serait qu'elle l'impose par la contrainte, matérielle ou spirituelle, ou qu'elle maintienne des sens ou des institutions désuètes »[10].

Il apparaît donc dommageable à l'annonce de l'Evangile qu'une institution donnée prétende être une médiation trancendant l'histoire puisqu'elle aurait valeur à tous les moments de l'histoire. Pour faire comprendre ce que nous voulons dire, nous citons trois exemples très simples : le droit divin des rois, la féodalité et le pouvoir temporel des papes.

Certains théologiens ont cru bon de fonder l'autorité du roi sur un droit divin. Dès lors, se soulever contre le roi, c'est se révolter contre l'autorité divine qui consacre le roi. C'est nécessairement être sacrilège. C'est vouloir renverser les bases d'une société dont Dieu est le garant. Comment un soulèvement serait-il légitime contre un ordre éternel et immuable ? Et quelle faute du monarque pourra jamais justifier que le peuple se révolte contre lui ?

Sans doute une telle doctrine ne fut-elle jamais admise universellement dans l'Eglise. Et le Vicaire du Christ, en raison de son pouvoir supérieur, pouvait délier les sujets de leur obéissance au Prince. Peu importe à notre propos ; il suffit de percevoir les conséquences d'une telle doctrine : si la religion consacre une institution, celle-ci, fût-elle vénérable, devient une force conservatrice. Elle risque d'oublier sa visée radicale : non pas l'homme pour l'institution, mais l'institution pour l'homme. Si l'institution est pour l'homme, il y a possibilité permanente d'une mise en question de ce monde. Sinon, l'institution dûment sacralisée s'oppose à toute évolution et, un jour ou l'autre, elle devient oppression.

Il ne faudrait pas croire que cette oppression tienne à la seule malignité des hommes. Elle est le plus souvent le résultat du seul jeu des évolutions historiques. Tel fut le cas de la féodalité. Elle fut à son heure une institution légitime. Elle

10. Id., *Ibid.*, p. 115-116.

répondait aux exigences posées par l'insécurité, la dispersion de la population et une économie rurale assez primitive. Elle était d'une certaine façon, en tant qu'institution, indépendamment des abus personnels toujours possibles, au service des humbles. Il y eut évolution lente vers une forme de civilisation urbaine où la sécurité, en vertu même de l'agglomération des populations, était assurée, et dans laquelle le commerce avait pris des formes entièrement différentes. L'institution féodale cessa d'être au service de l'homme, et malgré la sainteté avec laquelle on voulut l'utiliser, ses structures devaient fatalement jouer contre les humbles. C'était, en effet, s'opposer aux aspirations les plus légitimes. Le principe absolu de l'institution au service de l'homme a des formes d'expression différentes. Lutter contre toute évolution, sous prétexte que telle institution a une garantie sacrée ou ecclésiastique, c'est un jour ou l'autre s'opposer au sens même qu'avait cette institution à son origine.

On pourrait faire les mêmes remarques au sujet du pouvoir temporel des papes. Il n'est pas un chrétien aujourd'hui qui n'envisage avec sérénité la question des Etats pontificaux. On a peine à croire qu'elle ait pu soulever tant de passions et qu'on ait lié, dans certains cas, la foi chrétienne à cette cause. Chacun aujourd'hui se félicite d'une disparition que d'aucuns jugeaient alors terrible pour la liberté de l'Eglise.

« Le divin Sauveur », écrivait Mgr Pie, « a fondé son Eglise sur l'unité, et il lui a donné une constitution monarchique. Au-dessus de tous les prêtres et de tous les évêques, au-dessus des successeurs des disciples et des apôtres, il existe de droit divin un successeur de Pierre, pontife et pasteur de l'Eglise tout entière. A cette puissance spirituelle qui s'exerce sur tous les hommes et sur tous les empires, il faut une situation à part, l'honneur, l'impartialité, l'indépendance de cette autorité suprême et universelle demandent qu'elle soit à l'abri de toute pression possible, de toute domination étrangère. Or, ce que mille considérations rendent infiniment désirable pour le chef de toute la chrétienté, il se trouve que la Providence, par une action lente et continue, par un concours et un enchaînement de causes merveilleuses, enfin par l'intervention des plus grands monarques du

monde, l'a opéré au sein de l'Europe. Ce sont des siècles qui ont fait cela et ils l'ont très bien fait »[11].

Il est dangereux d'en appeler à la Providence : on pourrait tenir après un siècle le même raisonnement en faveur du dessein providentiel qui a épargné à l'Eglise les charges d'un Etat moderne[12]. Mais, pour Mgr Pie, la question n'était pas historique, elle était dogmatique : « Le Pape-Roi, créé et maintenu Roi, afin de rendre à la vérité un témoignage royal que les autres royautés lui refusent désormais, c'est tout le nœud de la situation présente »[13]. Lier la puissance temporelle du pape à la royauté qu'il participe de celle de Jésus-Christ, c'était la sacraliser au point de s'interdire toute possibilité d'évolution et de négociation. C'était enfermer nombre d'hommes dans l'opposition au Christ pour des raisons nationales ou politiques qui n'avaient en réalité que des liens très lâches avec l'Evangile éternel.

Ainsi l'idée par trop unilatérale que le règne du Christ se réalise par les institutions ôte au christianisme sa souplesse. Il apparaît lié à une forme donnée de civilisation, supposée être la plus en accord avec l'Evangile. Rivé à des institutions sacrales, le christianisme perd sa puissance de réforme et de contestation. Il devient l'avocat des réalités de ce monde. Il se fait le défenseur de contingences historiques au nom de principes éternels. Il identifie l'ordre chrétien et une certaine réalisation historique. Mais l'homme n'est jamais donné, ni non plus la civilisation, ni non plus l'ordre ; et les institutions sociales n'ont pas la fixité qu'on veut leur attribuer. De plus, de par leur poids, de par l'inertie des hommes, elles tendent à se scléroser, à se servir de l'homme et non point à le servir. Si l'Eglise, en ce monde, n'est plus contestation, prophétie, puissance de dépassement, inquiétude, mais devient elle-même force d'inertie,

---

11. E. CATTA, *La doctrine...*, p. 114.

12. On pourrait également montrer que la liberté de l'Eglise n'a pas été entravée par cette suppression des territoires pontificaux. Au contraire.

13. E. CATTA, *La doctrine...*, p. 115.

élément statique sacralisé par l'autorité du Christ-Roi, il n'existe plus d'élan eschatologique au niveau de l'histoire. On a maintes fois remarqué qu'au XVIII[e] et au XIX[e] siècles, lors des premières doctrines organiques du progrès et des premières apparitions d'idées révolutionnaires, l'Eglise apparut non pas comme un avenir, mais comme une puissance de régression : défendre les institutions existantes, telle était sa politique, alors que chacun s'accordait à en décrire les défauts. En face de doctrines de type eschatologique, qu'elles soient marxistes ou autres, la proclamation de documents qui marquent une rupture avec tout ce que ces mouvements peuvent cristalliser d'espérance humaine légitime et de volonté authentique de réforme de la société, est infiniment dommageable. L'homme ne pouvant vivre sans contestation ni prophétie, celles-ci se feront en dehors de l'Eglise et souvent contre l'Eglise.

Cette critique demeure cependant trop superficielle. Il y a une raison plus fondamentale qui invite à mettre en garde contre une idée trop simpliste du règne du Christ : la valeur des médiations naturelles.

Il existe une tradition théologique dans l'Eglise qui tient pour certain que l'homme ne fut pas corrompu à tel point par le péché d'origine qu'on ne saurait plus désormais trouver en lui aucune ouverture à un Transcendant, sinon par la médiation implicite ou explicite du Christianisme. L'homme envisagé, non pas dans l'actualité concrète et historique de sa destinée surhumaine, mais dans son épaisseur humaine et terrestre, est un être qui, par les relations qu'il entretient avec le monde et avec ses semblables, tend vers l'Absolu, dont le nom est Dieu. La révélation chrétienne mène à son terme cette ouverture structurelle. Elle ne la crée pas. Elle n'en détruit pas le contenu et le sens ; elle la porte à son maximum de possibilité et d'intensité. Elle en rend effectivement concret le terme. Le « surhumain » dans l'homme historique, c'est-à-dire l'ouverture effective de par l'appel de Dieu à l'intimité trinitaire, ne supprime pas l'homme comme relation au monde et à autrui ; il n'invente pas cette relation ; elle est première structurellement ; elle est l'homme même. Mais il est aussi de l'être humain de

demeurer cette pure ouverture si Dieu ne réalise effectivement, par sa grâce, ce vers quoi elle tend obscurément à travers toutes les médiations que, dans son action, l'homme ne cesse de dépasser.

Cette explication a des conséquences importantes dans la façon d'entendre les relations entre ce que l'on appelle l'ordre « surnaturel » et l'ordre « naturel ». Elle sauvegarde la distinction entre l'un et l'autre ordre, sans jamais les séparer. Dans le dessein providentiel sur notre monde humain, tout ce qui est de l'ordre naturel s'ouvre au monde de la grâce, en ce sens qu'il peut devenir la médiation possible d'une relation personnelle avec le Christ ou le Dieu Trinité. L'ordre naturel est donc repris par l'ordre de la grâce. Il n'y a cependant ni absorption ni destruction de la nature, de l'homme comme humain; il y a exaltation, c'est-à-dire à la fois dépassement et achèvement. L'homme comme humain est donc ouvert au surnaturel dans la mesure où il est fidèle à sa structure propre. Le critère de l'ouverture au surnaturel dans la nature est donnée par la loi structurant cette nature. La nature possédant en elle-même sa norme, c'est en la reconnaissant comme relativement autonome que le surnaturel se situe authentiquement par rapport à elle. En conséquence, la seule réalité spécifiquement et structurellement chrétienne est formée par la foi, l'espérance et la charité, relations intrinsèquement personnelles avec le Dieu Trinité par la médiation de Jésus-Christ. Tout le reste est une structure simplement humaine (même si cette structure fut en partie dévoilée sous l'influence de la révélation judéo-chrétienne) : il n'existe donc pas de forme spécifiquement chrétienne de la morale, de la pensée, de la culture, de l'art, de la politique. Chacune de ces structures a ses exigences propres et c'est en y étant fidèle qu'elle est ouverte au christianisme.

On est donc obligé d'admettre l'ambiguïté fondamentale de la structure humaine. Non seulement parce que l'homme est un être historique, et qu'il se réalise dans la mise en question de ses propres créations, qu'elles soient institutions ou pensées, mais d'abord parce qu'il n'existe pas d'expression univoque du surnaturel. Toutes les formes humaines sont mar-

quées de polyvalence ; aucune ne peut prétendre manifester pleinement la relation à Dieu Trinité. L'être ouvert qu'est l'homme est question et inquiétude. La destinée éternelle de cet homme est un autre principe d'inquiétude installé au cœur du monde humain.

Si cette explication est justifiée, il n'y a ni culture, ni civilisation, ni politique adéquatement chrétiennes. Il y a des approximations heureuses. Mais chacune d'entre elles est transitoire. Le définitif est banni de ce monde : il est eschatologique. Le « surnaturel » sauvegarde l'humanité de l'homme en lui interdisant de se fermer sur ses créations et réalisations contingentes. Ainsi plus une civilisation est humaine, — mais l'humain n'est pas défini par avance, — plus elle est ouverte au Royaume. Dire davantage, c'est, nous semble-t-il, abandonner la rigueur théologique. Mais dire ceci, c'est en même temps qu'affirmer la possibilité permanente d'un dialogue avec l'incroyant, retourner à la plus ferme tradition évangélique.



LA ROYAUTÉ DU CHRIST ET L'ÉVANGILE

La notion même d'institution, la façon d'entendre la relation entre l'homme et sa destinée divine, nous ont conduit à une critique de la notion de « règne social du Christ ». Cela ne signifie pas que nous nions tout règne du Christ dans ce monde. Il nous faut à présent établir comment l'entendre positivement. Nous étudierons d'abord, pour mettre au clair cette question, le texte de la déclaration de Jésus sur sa royauté devant Pilate, puis nous nous efforcerons de définir l'exercice de cette royauté sur l'Eglise et sur le monde.

Dans un texte très beau, repris par la liturgie du Christ-Roi, saint Jean nous rapporte comment devant Pilate Jésus précisa le sens qu'il donnait à son titre de Roi :

« Tu es donc roi des Juifs ? » demande Pilate. Et Jésus répondit : « Est-ce toi qui as pensé à me poser cette question ou d'autres te l'ont-ils suggérée ? ». « Je ne suis pas Juif, moi »,

répliqua Pilate. « Les hommes de ta race et leurs prêtres t'ont livré à moi : qu'as-tu fait ? ». Jésus dit : « Mon Royaume n'est pas de ce monde. Si mon Royaume était de ce monde, mes soldats se seraient battus pour empêcher que je sois arrêté par les Juifs. Mais, en fait, mon Royaume n'est pas de ce monde ». Alors Pilate lui demanda : « Tu es roi tout de même ? ». « Tu as raison de le dire : je suis roi. Si je suis né, si je suis venu dans le monde, c'est pour rendre témoignage à la vérité. Tout homme qui est pour la vérité écoute ma voix » (*Jean,* 18, 33-37).

Ce récit n'est pas une anecdote. Sa signification n'est pas circonscrite à l'instant où il se déroule. Il est normatif pour la compréhension en ce monde du Royaume du Christ. Il juge le comportement des hommes et de l'Eglise, témoin de l'Evangile à travers les temps jusqu'à la manifestation plénière de la Royauté du Sauveur. Il est donc nécessaire d'en faire une exégèse exacte : si cette fête du Christ-Roi a un sens, il ne peut être que celui qui est indiqué par l'apôtre Jean dans le passage cité.

Pendant la nuit, le procès de Jésus s'est déroulé devant l'autorité juive. Il est reconnu coupable et digne de mort. Mais l'autorité juive n'a plus alors l'autorité politique nécessaire pour qu'une telle sentence puisse devenir effective : il faut qu'elle soit ratifiée par l'autorité romaine. Il est clair que, les attendus du procès de Jésus étant d'ordre religieux (c'est en vertu de ses affirmations religieuses qu'il est condamné par le Sanhédrin), les motifs invoqués devant une autorité païenne seront quelque peu différents. Devant les Juifs, il s'agit d'un procès religieux ; devant les païens, d'un procès politique. Les détracteurs juifs du Christ auprès de l'autorité romaine l'accusent d'avoir brigué le titre de roi. L'accusation était grave : c'était s'opposer au pouvoir occupant. La question de Pilate à Jésus est donc dangereuse : es-tu roi ? Ou bien le Christ revendique une telle dignité, et il est un usurpateur aux yeux des Romains. Il afficherait, en effet, une prétention à un pouvoir politique mettant en question l'autorité absolue de Rome. Il ne pourrait donc qu'être condamné. Ou bien le Christ nie

toute prétention à une quelconque royauté ; il se déconsidère alors aux yeux des Juifs. Il nierait solennellement être le Messie, c'est-à-dire ce que toute sa prédication tendait à établir. Selon l'Ecriture, en effet, le Messie est roi. Tel est un des titres auquel il a droit.

Pour nous révéler la véritable personnalité du Christ et le caractère propre de sa mission, le Nouveau Testament emploie divers titres. Tous visent la totalité du mystère de Jésus dans une certaine perspective. Ils sont empruntés à l'Ancien Testament, et leur signification est en partie déterminée par leur histoire biblique. En partie seulement : la lumière qu'ils reçoivent de leurs relations avec d'autres noms, par le moyen de leur application à une même figure concrète, celle de Jésus, leur donne une ampleur que l'ancienne Bible ne pouvait soupçonner. Toutefois ces titres, que ce soient ceux de Sauveur, de Fils de l'homme, de Fils de Dieu, de Prophète, de Verbe, de Seigneur, etc.., n'échappent pas à la relativité inhérente à tout langage humain. Le Christ, lors de sa vie terrestre, a eu fortement conscience des étranges malentendus dont les mots étaient l'occasion. Les dires des prophètes anciens avaient perdu de leur fluidité et de leurs nuances : ils étaient devenus des slogans non réfléchis. Autour de l'idée de messianisme se cristalliseront nombre d'aspirations patriotiques et politiques. Celles-ci ne pouvaient devenir conscientes et, en conséquence, dynamisme collectif que si elles s'entouraient de représentations, d'images, de noms susceptibles d'organiser en principe d'action des tendances confuses. Or rien, semble-t-il, n'était plus simple : le Messie était fils de David ; il était de sang royal ; il rétablirait la maison d'Israël ; il lui conférerait la puissance ; il soumettrait les nations avec une verge de fer.

Le *Psaume deuxième* chante :

Pourquoi ces nations en tumulte,
Ce vain grondement de peuples ?
Les rois de la terre se lèvent,
Les princes conspirent contre Yahvé et son Messie :
« Allons, brisons leurs entraves,
Faisons sauter leur joug ! »

Celui qui siège dans les cieux s'en amuse,
Yahvé les tourne en dérision.
Puis dans sa colère il leur parle,
Dans sa fureur les frappe d'épouvante :
« C'est moi qui ai sacré mon roi
Sur Sion, ma sainte montagne ».
J'énoncerai le décret de Yahvé :
Il m'a dit : « Tu es mon fils,
Moi, aujourd'hui, je t'ai engendré.
Demande, et je te donne les nations pour héritage,
Pour domaine les extrémités de la terre ;
Tu les briseras avec un sceptre de fer,
Comme vases de potier, les fracasseras ».

Ces images hautes en couleur décrivent le Messie. Il est roi. Il est un roi qui réduit les nations. Les images sont des images de conquête. Pourquoi la réalité serait-elle différente de l'image ?

On comprend la foule juive : après un miracle elle proclame le Christ roi. Elle a pressenti en lui le Messie. Il faut à cet homme des moyens d'action en accord avec la mission que la foule lui reconnaît. Il lui faut la domination et ce peuple depuis si longtemps sans chef, sans destin terrestre, sans affirmation politique, rééditera les hauts faits du passé. Tout est possible si le maître galiléen ne se dérobe pas à la tâche. Ce rabbi n'est rien par lui-même : il n'a que la puissance de sa parole, la séduction de sa valeur, le don des miracles. C'est beaucoup. C'est encore trop peu pour s'imposer à Israël, et surtout pour imposer Israël au monde romain. Il est de sang royal ; il est descendant de David. Le Royaume d'Israël lui est destiné : qu'il devienne donc réellement roi, et l'espérance qu'Israël porte depuis des siècles ne se nourrira plus seulement d'images ; elle rejoindra enfin la réalité. Le Messie régnera sur le peuple élu, et ce règne ne sera plus jamais ébranlé.

Les rêves de la foule, entretenus par des bribes de prophéties et la présence détestée de l'étranger païen, ne semblent pas trouver d'écho en Jésus. Il se dérobe aux suffrages de la foule. Il refuse d'être roi.

Pourtant, devant Pilate, il accepte le titre de roi. Mais il le précise de telle sorte que ni Pilate, ni les Juifs ne peuvent se faire illusion sur la signification qu'il lui reconnaît. Les Pharisiens et la foule juive se sont trompés sur la nature de son règne messianique. Sa royauté n'est pas temporelle ; elle n'est pas une réalité politique. Et le Christ ne craint pas de l'établir par l'absurde : si sa royauté était de ce monde, n'aurait-il pas des soldats pour le défendre ? Sa royauté est de telle sorte qu'elle n'a que faire des moyens du monde : capitaux, partisans, force militaire, etc... Sa royauté ne se sert pas de la puissance pour imposer sa domination. Pilate, en tant que représentant de l'autorité politique, n'a rien à craindre de lui : il n'est pas un usurpateur ; et le Christ donne comme signe de sa bonne foi et comme preuve que son règne n'est pas de ce monde l'absence de manifestations temporelles de son royaume. La négation de tout messianisme temporel, et, en conséquence, de toute forme politique de sa royauté, ne fut pas pour le Christ un moyen d'échapper au pouvoir de l'occupant. Il rend devant l'autorité politique le témoignage qu'il n'a cessé de rendre devant les foules juives. Il a refusé d'être roi, et c'est à cause même de ce refus qu'il est accusé d'avoir voulu l'être, et que par dépit la foule crie : « Nous n'avons d'autre roi que César ! »

Cette négation fut permanente dans la vie du Christ. C'est peut-être la raison pour laquelle *Matthieu,* dans le résumé qu'il donne des tentations du Christ, y inclut celle du messianisme temporel, celle du règne politique. Cette tentation est décrite par l'évangéliste comme proprement satanique, car, contrairement aux deux autres, elle suppose l'adoration du démon : « Tout cela (c'est-à-dire tous les royaumes de la terre), dit Satan, je te le donnerai, si tu tombes à mes pieds et m'adores » (*Matth.*, 4, 9). La tâche que le Père a confiée au Christ n'est pas de dominer les peuples, mais de servir. Il avertit lui-même ses disciples qu'ils ne doivent pas ressembler aux rois de la terre. Le disciple n'est pas au-dessus du Maître.

Le Christ est donc roi, mais sa royauté ne porte pas ombrage à l'autorité de César. « Cruel Hérode », chante-t-on dans

l'hymne de l'Epiphanie, « pourquoi crains-tu de voir venir ton Dieu, ton roi ? Il ne vient pas s'emparer des royaumes de la terre, celui qui donne le royaume du ciel ». Il n'a besoin ni d'armes, ni de territoires ; ni de polices, ni d'institutions. Il règne de façon telle que, condamné à mort par le pouvoir politique, il ne cesse d'être roi ; qui plus est, il va révéler dans cette condamnation la puissance de son autorité : « Une fois élevé de terre, j'attirerai tout à moi » (*Jean,* 12, 32). L'humilité de la condition terrestre de Jésus, loin de cacher le vrai sens de sa royauté, le manifeste.

Mais cette royauté n'éclate que par l'acte de la résurrection. Certes, il est authentiquement roi pendant sa vie terrestre ; il est le Fils de l'Homme qui vient en ce monde établir le royaume de Dieu ; il est le Fils de Dieu qui possède par droit de naissance toute souveraineté ; il est le Nouvel Adam qui récapitule en lui-même toute l'humanité et qui, en conséquence, en est le chef. Il est donc roi, mais cette royauté a un sens qu'il a pour mission de révéler. Ce sens, c'est le mystère pascal qui le dévoile.

Le Christ, en effet, s'est dépouillé de toutes les prérogatives qu'il possédait par droit de naissance ; il s'est fait le serviteur, esclave et obéissant jusqu'à la mort de la croix. S'il a ainsi pris la condition des pauvres et des humbles, c'est afin de témoigner aux hommes qui est Dieu. La royauté de Dieu dans son Christ n'est pas domination ; elle est amour des hommes, et c'est pourquoi elle est attirance. Le Christ montre par l'acte de la mort-résurrection que sa puissance n'est pas arbitraire, que sa domination n'est pas le fruit d'un instinct de possession ; sa puissance est le rayonnement de sa charité, laquelle nous est révélée, dans notre condition mortelle, par le don que le Christ fait de sa vie La souveraine maîtrise du Christ apparaît, à la résurrection, mais celle-ci n'étant pas séparable de la signification que le Christ a donnée à sa mort, sa royauté n'est pas davantage séparable de la forme de Serviteur que le Christ revêtit pendant sa vie historique. C'est la dialectique entre la royauté manifestée du ressuscité et la royauté obscure du Serviteur qui définit la valeur que le Christ

reconnaît au titre de Roi, accepté par lui lors de son procès devant Pilate. C'est à l'intérieur de cette dialectique qu'il faut entendre les deux moments de la révélation de la royauté du Christ : elle fut anticipée dans des signes lors de sa vie terrestre ; elle est actuelle depuis la résurrection. Toutefois, dans le temps de l'Eglise, l'actualité de cette Royauté ne nous est point manifestée dans l'immédiateté de la puissance du Ressuscité, mais dans la présence à son Eglise de celui qui fut le Serviteur.

Lors de sa vie terrestre, le Christ accomplit un certain nombre d'actes qu'on peut reconnaître pour les signes de sa royauté : les miracles et l'autorité de sa prédication. Selon l'Evangile de Jean, le miracle est signe anticipateur de la gloire du Ressuscité et du monde nouveau inauguré alors. Cette gloire à venir rejaillit sur la vie terrestre de Jésus ; en manifestant son pouvoir sur le monde et sur ce qui enchaîne l'homme à son destin, le Christ fait apparaître, chez l'homme voué à la mort par sa condition native, la réalité d'un monde nouveau où se déploiera en pleine lumière le sens de sa royauté. L'Abbé Comblin écrit très justement à ce propos : « L'apparition d'une nouvelle création explique les miracles. Ceux-ci sont les signes visibles de la caducité du monde ancien, les présages de sa ruine. Ils montrent que ce monde-ci est fêlé et que déjà se manifestent les signes de l'avènement d'un autre qui prend sa place. Tous les miracles, qu'il s'agisse de ceux accomplis par Jésus dans sa vie terrestre, ou de ceux de l'Eglise, indiquent quelque chose du monde de la foi. Ce sont des prophéties. Plus que des interruptions de l'ordre naturel des choses, il faut y voir les traces des premiers remous de tout l'ordre naturel lui-même. Si les miracles sont déconcertants, c'est parce que précisément ils ne suivent pas les lois de ce monde-ci, ils ne lui appartiennent plus. Ce ne sont pourtant pas des événements capricieux ou fantaisistes, ils obéissent à d'autres lois, celles du monde nouveau. Or, le principe et la base de cet ordre nouveau, c'est l'avènement du Christ lui-même ; c'est donc lui qui explique tous les autres miracles[14].

14. J. COMBLIN, *La résurrection*, Paris, 1960, p. 73.

Ces signes de la venue du Royaume jugent le monde. En effet le Christ est non seulement la cellule initiale de ce monde nouveau, mais sa présence signifiante. Et par sa seule présence, il convainc de mensonge toute construction humaine qui se veut définitive et close en elle-même. Cette présence signifiante nous est donnée par l'actualité de la parole évangélique, qui nous interprète la forme du Serviteur à la lumière de la Résurrection.

Aujourd'hui, on parle beaucoup, dans certains milieux catholiques, du règne du Christ. On nous assure que le Christ ne règne plus. On nous affirme que sa royauté est bafouée parce qu'elle n'est plus confessée au niveau des institutions ; on établit des programmes qui fixent les modalités de ce règne. On déplore qu'il n'y ait plus de signes de cette royauté, et on se propose de combattre pour rendre visible le règne du Christ. On comprend l'impatience éprouvée, et il n'est pas un croyant qui ne voudrait rendre perceptible la royauté de son Seigneur. Il n'est pas un chrétien qui n'ait la nostalgie des signes que Jésus offrait à ses contemporains lors de sa vie terrestre. Le Christ Ressuscité serait-il moins puissant et cette obscurité dans laquelle il se dérobe marquerait-elle l'impossibilité où il serait de gouverner le monde des hommes selon sa volonté ? Encore qu'à cette question la seule réponse soit la foi, il n'est peut-être pas inutile de déterminer où sont les signes authentiques de la royauté actuelle du Christ. Car est-il bien vrai qu'il n'y ait plus de signes de la royauté du Christ ? Ou plutôt la royauté du Christ en ce monde est-elle liée à la visibilité d'institutions ? Que le Christ soit actuellement roi du monde et de l'Eglise, cela ne fait pas question pour un croyant. Mais cela signifie-t-il que la royauté du Christ soit rendue visible par l'Eglise ? Cela signifie-t-il qu'un ordre dit chrétien soit la seule manifestation possible de la royauté de Jésus ? Est-il nécessaire que l'Eglise manifeste par sa puissance et son prestige cette royauté ? Doit-on penser que la royauté du Christ s'exerce en ce monde dans la mesure où l'Eglise la rend visible par son pouvoir ?

La royauté du Christ eut pour signes principaux lorsqu'il

fut sur terre l'autorité de la Parole et le miracle. Celui-ci avait pour fin d'anticiper la réalisation de la Parole prophétique. Il est en ce sens un remède à la faiblesse de la foi. Il avait également pour but d'affermir la foi en la parole du Christ qui se révélait dans la condition de serviteur, et dont la divinité n'apparaissait pas.

La royauté du Christ ressuscité va désormais s'affirmer dans le temps par le moyen de l'Eglise. Mais l'Eglise atteste cette royauté non pas en tant qu'elle jouit du prestige, de la considération ou de la grandeur (ce sont des grandeurs païennes, au sens où elles sont visées pour elles-mêmes par les Etats de ce monde), mais par sa fidélité au message évangélique. La Puissance de l'Esprit, donné par le Christ ressuscité, est liée à l'annonce authentique de l'Evangile, et c'est la vie en plein accord avec l'Evangile qui a pouvoir de conversion.

Cela limite singulièrement la visibilité de la Royauté du Christ dans le monde. Elle appparaît uniquement là où l'Evangile se révèle force de transformation, en vue de l'Evangile lui-même. L'Evangile prêché à d'autres fins que lui-même, loin de manifester la Royauté du Christ, la compromet, si tant est que les hommes puissent compromettre la souveraineté de leur Seigneur. C'est dans la faiblesse de la prédication que le Christ déploie sa puissance dans son Eglise. Pour que cette prédication soit authentique, il faut qu'elle soit libre. Si, loin d'éveiller les hommes à ce qui fait leur destinée absolue, — l'amitié avec Dieu et avec leurs semblables dans les nouveaux cieux et la nouvelle terre, issue de la puissance transformatrice de la grâce du Christ ressuscité, — elle défend des états de choses transitoires, elle s'enchaîne à des réalités trop terrestres sous prétexte qu'elles sont formes visibles du Royaume, alors la prédication perd son pouvoir. Elle devient obstacle. Car au lieu de s'adresser à ce qui en l'homme est ouvert à Dieu, elle ferme l'homme sur ses propres activités en lui donnant l'illusion qu'il bâtit le royaume de Dieu. Si l'Eglise participe de la Royauté du Christ, ce n'est que dans la parole et le sacrement sanctifiant. Ainsi le pouvoir demeure lié à l'Evangile proclamé dans la condition de serviteur du Christ et

l'Eglise ne peut passer outre à cette condition sans rejeter son origine évangélique. Les apôtres annoncent le Christ Ressuscité, et suscitent par leur parole une communauté fraternelle qui doit être l'exemplaire concret et prophétique de toutes relations humaines. Ils n'annoncent pas une Eglise monopolisant pour la création d'un règne temporel la puissance du Ressuscité. L'Eglise n'est pas l'héritière plénière de la royauté du Christ. Et cette limitation de sa participation à la royauté du Christ fonde la séparation des deux pouvoirs qui régissent les hommes.

Il existe une contre-épreuve : le miracle, signe de la royauté du Christ dans le temps, n'est pas institutionalisé dans l'Eglise ; la royauté du Seigneur peut à tout moment se révéler dans le miracle : celui-ci est toujours événement.

L'Eglise a des pouvoirs, mais ceux-ci sont singulièrement limités. La royauté du Seigneur n'est pas totalement médiatisée par l'Eglise. Cette royauté s'étend là même où l'Eglise n'a aucune juridiction. Le Seigneur ressuscité domine l'histoire ; l'Eglise est dans l'histoire. Quant à la manière dont le Christ la dirige, elle nous échappe. On peut seulement dire : plus une civilisation, plus une institution favorise des relations humaines authentiques, plus elle est ouverte à cette royauté. Ce n'est pas la confession de cette royauté qui importe, c'est la façon dont est vécue la réalité humaine.

Il existe une autre limitation au déploiement de la royauté du Christ dans l'Eglise : le prophétisme n'est pas institutionalisé. Nous entendons par prophétisme la lecture religieuse des événements. L'Episcopat ne jouit pas d'un charisme prophétique au sens des prophètes de l'Ancien Testament. Il a l'Evangile de Jésus-Christ, et c'est en fonction de cet Evangile et non en fonction d'une inspiration actuelle qu'il parle. Sa seule lumière sur l'histoire est celle qui provient du sens qu'il possède de l'Evangile.

Il n'existe pas davantage de lecture ecclésiale du futur. Le Christ a prévenu les apôtres : « Il ne vous appartient pas de connaître les temps et les moments où je rétablirai le Royaume ». Le pouvoir, il est vrai, est fonction de la prévo-

yance. L'absence de ce prophétisme dans l'Eglise la condamne à un tâtonnement constant à l'égard des événements du monde. Ainsi, la hiérarchie ecclésiale, de par la volonté expresse du Christ, n'échappe pas à la condition des hommes.

Nous ne voulons pas dire par là que tout prophétisme est absent de l'Eglise. Des prophètes peuvent surgir. Ils sont authentiques dans la mesure où leurs prédications s'accordent à la foi de l'Eglise. Ce sont en général des hommes d'une spiritualité si profonde, et d'une foi si purifiée qu'à partir des événements ils jugent de l'orientation à prendre pour le bien de l'Evangile. Ce prophétisme est d'ordre charismatique. Il est rarement entendu.

Il n'y a pas à se scandaliser d'un tel état de choses. Il s'explique par l'humanité de l'Eglise. Le seul scandale serait que l'Eglise refuse cette condition que le Christ a partagée en tout, sauf pour le péché. C'est dans cette faiblesse qu'éclate la puissance du Christ, sa royauté.

Ce n'est ni par le prestige, ni par la grandeur que la royauté du Christ se rend visible dans l'Eglise. Le Christ a indiqué lui-même le signe temporel de sa royauté : la charité fraternelle. Un tel signe devrait apparaître si extraordinaire qu'il serait dans le monde la manifestation du sens réel de la royauté du Seigneur : « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, j'ai eu soif et vous m'avez donné à boire, j'étais un étranger et vous m'avez accueilli, nu et vous m'avez vêtu, malade et vous m'avez visité, prisonnier et vous êtes venus me voir ». Les élus s'étonnent d'avoir jamais fait de telles choses au Seigneur : « Dans la mesure où vous l'avez fait à l'un des plus petits de mes frères (et ce sont tous les hommes, récapitulés par celui qui est le Fils de l'Homme), c'est à moi-même que vous l'avez fait ». A chaque fois qu'une telle chose se réalise, la royauté du Christ approche. Car la puissance du Christ n'est pas n'importe quelle puissance : elle est Bonté. Dans le temps entre la Résurrection et le retour du Christ, l'Eglise a pour fin de témoigner quel est le sens de la Gloire de son Seigneur et de son Roi : ce sens, elle le manifeste concrètement dans la charité fraternelle Et tout effort humain

qui s'approche peu ou prou de cette charité du christianisme que décrit le Jugement rapporté par *Matthieu* (chap 25) ouvre le monde à cette Gloire.

Tel est le véritable signe de la royauté du Christ. Il est d'une extrême difficulté. Aussi la tentation permanente est-elle de lui substituer d'autres signes jugés plus tangibles et moins onéreux, moins aléatoires, car ne réclamant pas la pleine conversion du cœur. On rêve d'une cité de Dieu qui soit une institution : elle pourrait à la limite, dans cet ordre, exister sans la conversion du cœur. Tel est, nous semble-t-il, l'essence du messianisme temporel : affirmer que le sens de la royauté du Christ ne saurait s'incarner dans notre monde qu'en épousant la figure de ce monde. Il n'y a pas de figure du monde qui puisse révéler pleinement la royauté ; il n'y a que des approches plus ou moins authentiques. C'est dans la mesure où l'Eglise est source d'inquiétude, de dépassement, d'évolution ; dans la mesure où elle prend au sérieux les revendications les plus simplement humaines, sans vouloir les récupérer à son profit, mais dans le désintéressement le plus absolu, qu'elle ouvre à la Seigneurie du Christ.

Plus l'Eglise est évangélique, plus elle accepte de se mettre perpétuellement en question, non seulement par rapport à l'Evangile qu'elle annonce, mais par rapport au monde qui ne cesse d'évoluer, moins elle se ferme sur le passé, moins elle s'agrippe à des institutions jugées à tort ou à raison sacrées, et plus elle manifeste dans le monde le véritable sens de la royauté du Christ. Et là où un homme est respecté, là ou un homme est aimé pour lui-même, que celui qui l'aime ou que celui qui le respecte reconnaisse ou non officiellement un ordre chrétien, peu importe : le Royaume du Christ est déjà en marche. Et cela seul intéresse l'Eglise.

Christian DUQUOC, o. p.

LES DISQUES

Le Christ ressuscité

I

Le *Psaume 8* célèbre la munificence du Créateur, sa majesté que chantent les lèvres d'enfants, des tout-petits : louange des petits que Jésus a appliquée à son triomphe des Rameaux. La tradition voit dans le verset 6 de ce psaume une allusion au Fils de Dieu incarné, couronné de gloire et de splendeur par son Père.

L'œuvre que SCHUETZ a composée sur ce texte appartient à un recueil de *Symphoniæ sacræ* paru en 1647 ; c'est-à-dire à une période où le compositeur avait pu en Italie étudier les nouveautés introduites par Monteverdi. Le psaume est chanté par une voix de ténor (ce qui permet une parfaite compréhension du texte allemand, dont la traduction figure sur la pochette), soutenue par l'orgue, que viennent parfois renforcer deux violons. La note jubilante est assurée par les vocalises du soliste, alors que le ton devient plus grave lorsqu'il pose la question : « Qu'est-ce que l'homme que tu te souviennes de lui ? » Tout se déroule dans un climat de sereine contemplation parfaitement rendu par Helmut Krebs et les solistes qui l'accompagnent. D'autres œuvres de Schütz, un motet de Samuel Ebart et une cantate de G. F. Telemann complètent ce disque (1 d. 30 cm., Erato LDE 3079).

⁂

Le *Psaume 24* (Vg. 23), chant à la gloire de Dieu, utilisé dans la liturgie du Temple de Jérusalem pour inviter à saluer l'entrée du Roi de gloire, devait tout naturellement servir dans la liturgie chrétienne à célébrer le triomphe du Christ.

Ce psaume figure parmi les compositions de Lili BOULANGER en un disque qui recueillit l'an dernier toutes sortes de lauriers. Cette musicienne française, qui devait disparaître à l'âge de vingt-cinq ans,

a laissé entre autres des œuvres religieuses, écrites pour chœur et orchestre, aux riches sonorités. Le psaume 24, assez bref, fut écrit en 1916. Deux parties triomphales font intervenir cuivres et percussion qui soutiennent une polyphonie martelée et aux franches sonorités. Entre elles l'évocation du juste innocent et récompensé se fait dans un cadre musical plus dépouillé, avec une intervention d'une voix soliste. Cet admirable enregistrement qui comprend en outre les psaumes 129 et 130, un *Pie Jesu* et une vieille prière bouddhique, est interprété par la chorale Elisabeth Brasseur, l'orchestre des Concerts Lamoureux, dirigés par Igor Markévitch. La réalisation technique est d'une haute qualité (1 d. 30 cm., Everest LPBR 6059 M).

*
* *

Le *Psaume* 47 (Vg .46), « Tous les peuples, battez des mains », est le premier des psaumes du Règne, célébrant Yahveh comme roi d'Israël et du monde. Le verset 6, « Dieu monte parmi l'acclamation », devait l'introduire dans la liturgie de la fête de l'Ascension, qui consacre le triomphe et la royauté du Christ.

Devenu protestant, Claude GOUDIMEL allait se classer parmi les plus grands musiciens de la Réforme en mettant en musique le recueil des psaumes traduits du latin par Clément Marot et Théodore de Bèze. Successivement il devait donner trois versions de ces Psaumes ; le Ps. 47 appartient à la première, écrite en forme de motets. Le texte sacré est divisé en cinq strophes qui se succèdent avec un tissu harmonique chaque fois différent, mais toujours caractérisé par sa vigueur affirmative et sa clarté. Ce psaume fait partie d'un album tout à fait intéressant de deux disques consacrés aux *Chantres et Musiciens de la Réforme* (de Clément Jannequin à Georges Migot) et interprétés par divers ensembles protestants (2 d. 30 cm., Studio S.M. 33/64-65).

Nous ne quittons pas la France, mais dès l'entrée l'éclat jubilant des trompettes et l'appel plein de flamme d'une voix de haute-contre nous situe dans le cadre solennel du XVII[e] siècle. Musicien provençal, CAMPRA devait assez rapidement tenir des postes importants à Paris ; la consécration vint avec sa nomination à la charge de sous-maître de la musique à la cour en 1723. Deux années plus tard, pour l'Ascension pense-t-on, il écrira le Ps. 47, « *Omnes gentes* ». Le soliste et les chœurs affirment d'entrée la note exultante de toute cette prière. Un trio de basses souligne avec fermeté la royauté universelle de Dieu ; puis le soprano évoque dans l'allégresse l'Ascension du Seigneur au milieu de l'éclat des trompettes et invite tous les hommes à chanter. L'idée de la royauté divine est reprise avec assurance dans un duo de la haute-contre et de la basse pour laisser aux chœurs le soin de conclure dans l'enthousiasme. Louis Frémaux dirige ici un ensemble de musiciens français tout à fait remarquables (solistes,

choristes, instrumentistes) ; il les conduit d'une façon souple et vivante qui donne tout leur éclat à ces pages lumineuses (1 d. 30 cm., Erato LDE 3182 ; avec *De profundis*).

***

Le *Psaume 95,* « Venez, crions de joie pour le Seigneur », est une invitation à louer Dieu, à fléchir le genou devant celui qui est un Dieu grand et grand roi sur tous les dieux. On le dit aux Matines de l'Epiphanie, fête de la manifestation du Seigneur et de sa gloire.

S'il ne retient que les trois premiers versets du psaume, le *Venite exsultemus* de SWEELINCK traduit cependant les deux lignes de ce texte : un appel à la louange, une proclamation de la royauté divine. Le compositeur flamand a d'ailleurs marqué la différence entre la louange tantôt éclatante, tantôt insistante — comme s'il avait voulu épuiser tous les moyens dont il disposait pour exprimer sa prière — et l'affirmation solennelle et pleine de la grandeur de Dieu. Il y a là une économie de moyens qui s'harmonise parfaitement à la clarté de la polyphonie. L'interprétation du Kreuzchor de Dresde est enthousiasmante à souhait (1 d. 45 t., Archiv 37 179 EPA).

Michel-Richard DELALANDE donne beaucoup plus d'ampleur au cadre musical de ce psaume ; chaque verset est traité longuement et un orchestre important soutient les voix. Mais ce qui aurait pu constituer un handicap est parfaitement utilisé par le compositeur français pour renforcer l'expression de ses sentiments. Un des sommets de l'œuvre (qui n'est enregistrée que partiellement), après le chœur d'entrée très brillant, est sans conteste le moment où les voix invitent à se prosterner, à adorer, à pleurer : pour chacune de ces attitudes, le musicien a su trouver les mélodies les plus propres à émouvoir l'auditeur en évitant les deux écueils de l'éclat extérieur et de la sensiblerie. Deux autres œuvres française, le *Requiem* de DU COURROY et le *Pange lingua* (intégral) de CAMPRA font de ce disque — *Versailles,* musique sacrée dans la chapelle du Roy — un beau témoignage de l'art de cette époque. L'enregistrement a été fait en public dans la chapelle même du château : ceci explique sans doute qu'il n'a pas la qualité technique des réalisations les plus récentes. Mais les interprètes font preuve d'une belle sincérité (1 d. 30 cm., Studio S. M. 33-06).

Suivant une tradition née à la fin du XVII[e] siècle, le musicien d'Avignon, Jean-Joseph MOURET allait écrire vers la fin de sa vie de « petits motets » ou « motets de solistes » ; ce sont des pièces brèves, de caractère intime, composées sur un texte latin choisi dans la Bible ou écrit pour la circonstance. Aussi n'avons-nous pas à proprement parler ici un psaume. Le compositeur a isolé quelques versets de façon à les mettre en musique selon une forme ternaire : deux mou-

vements vifs et riches en vocalises (v. 1 et 2) encadrent une partie plus lyrique (v. 6 et 7) ou le soprano dialogue avec deux flûtes. C'est donc un témoignage d'une certaine forme de la sensibilité religieuse et artistique, la découverte aussi de quelques musiciens provençaux des XVIIe et XVIIIe siècles. Cet enregistrement, à la technique particulièrement étonnante, est interprété par Helmut Krebs, Xavier Depraz et Maddy Mesplé, accompagnés par l'orchestre Jean-François Paillard. Ces pages sont inédites, ce disque vient de paraître : voilà de quoi retenir l'attention des discophiles désireux de sortir des sentiers battus (1 d. 30 cm., Erato LDE 3 178 ; existe en stéréo : STE 50 078).

***

Le *Psaume 96* (Vg. 95) acclame Yahveh roi et juge. Toute la création est invitée à chanter un chant nouveau à celui dont la puissance et la gloire éclatent au-dessus de toutes les puissances.

Hans Leo HASSLER est un compositeur mal connu de la fin du XVIe s. ; il fut un des premiers musiciens allemands à se former en Italie. Le psaume 96 — du moins l'extrait qui nous est présenté (versets 1-4) — appartient probablement à ce recueil de Psaumes et chants chrétiens publié en 1607 et écrit « d'après la manière fuguée ». C'est une louange simple, sans recherche d'effets. Plus tard le texte sera exploité d'une façon plus ample par les musiciens ; mais nous sommes sans doute ici à un point de passage entre une composition par strophes et un traitement beaucoup plus individualisé de chaque verset. Cette œuvre vigoureuse a sa place dans ce petit disque qui célèbre divers aspects de la royauté divine : nous avons parlé précédemment du psaume 95 ; au dos, figurent deux pièces de Jacob GALLUS : *Zwei Seraphim* (le passage d'Isaïe, 6, 3) et un *Pater noster* (1 d. 45 t., Archiv 37 179 EPA).

***

Le *Psaume 98* (Vg. 97), « Chantez au Seigneur un chant nouveau », est encore une acclamation au Dieu qui étend son règne sur toute la terre et tous les peuples.

Dans la traduction musicale de ce psaume, SCHUETZ donne une fois de plus une belle leçon de liberté. L'œuvre date de sa jeunesse, très précisément elle appartient à un recueil paru en 1619. Elle est écrite pour deux chœurs à quatre voix mixtes et cette disposition permet au compositeur des effets d'échos réussis, mais qui restent dans une sage discrétion. Certains versets du psaume, où il est question des instruments sur lesquels chanter la louange de Dieu, auraient amené d'autres artistes à des recherches d'harmonie imitative.

Mais Schütz est avant tout préoccupé d'exprimer le sens profond du texte et c'est pourquoi il insiste beaucoup plus sur le rôle justicier du Seigneur ou sur la gloire de Dieu. Cet enregistrement fort réussi accompagne le dernier cahier paru de *Musique de tous les temps,* consacré au grand musicien allemand (1 d. 45 t. n° 17, 34, rue de Paradis, Paris Xe).

***

Le *Psaume 110* (Vg. 109), « *Dixit Dominus* », qui est celui de la royauté universelle du Messie, de son sacerdoce, a été appliqué au Christ souffrant et glorieux.

Sur son contemporain Bach, HAENDEL eut l'immense avantage de pouvoir élargir ses connaissances musicales en découvrant sur place les musiques d'Italie, de France ou d'Angleterre. Il avait à peine plus de vingt ans qu'il quittait Hambourg, où il jouait dans l'orchestre de l'Opéra, pour l'Italie. Le Psaume 110 fut achevé là-bas après avoir été commencé en Allemagne ou au moins en cours de route. C'est donc une œuvre de l'extrême jeunesse de Haendel. Formellement elle est assez semblable à une cantate, puisqu'elle fait alterner le chœur et les deux voix solistes (soprano et alto) dans des morceaux d'aspect et de tempo fort différents. Le chœur d'entrée est déjà très curieux par la variété qu'y déploie le musicien. Après deux airs confiés à l'alto puis au soprano, les cinq voix du chœur proclament avec force que le Seigneur a fait un serment ; le texte fameux *Tu es sacerdos* est ensuite déclamé en une double fugue qui ne paraît pas parfaitement adaptée à la gravité des paroles. Les versets qui suivent décrivent en termes assez réalistes le jugement : Haendel y associe une musique haute en couleur. Un *Gloria Patri* qui va crescendo s'enchaîne sur une fugue monumentale. Quelle œuvre surprenante ! Non seulement elle présente à l'état de germe bien des qualités qu'épanouira le reste de l'œuvre de Haendel, mais elle nous paraît être l'un des témoignages les plus saisissants de l'esthétique baroque. Les interprètes y mettent la flamme toujours indispensable pour les pages du grand compositeur anglais, et la qualité des voix solistes est tout à fait remarquable. Ce disque, paru dans les Archives de la Musique sacrée, bénéficie en outre de la présentation luxueuse et de la riche documentation qui caractérisent cette collection (1 d. 30 cm., Lumen AMS 12).

***

Le *Psaume 149,* « Chantez à Yahveh un chant nouveau », est une hymne à la royauté et au triomphe eschatologique de Dieu.

Les deux premiers versets de ce psaume nous révèlent un musicien méconnu de la Réforme. Didier Lupi SECOND écrivit entre 1547

et 1559, à Lyon, divers recueils de *Chansons spirituelles* et de *Psaumes.* Ce bref échantillon témoigne d'un art fait de sobriété et de lumière (dans *Chantres et Musiciens,* dont il a été déjà fait mention).

II

Le disque *Laude del Natale, della Pasqua* nous convie à la découverte passionnante des origines de notre musique polyphonique. Les *Laude* sont des chansons religieuses, écrites sur un poème en langue profane à thème biblique. Elles étaient primitivement homophones ; plus tard en se multipliant elles évolueront. Et il semble bien que les premiers Franciscains aient contribué à cet accroissement. Au XV[e] siècle, les *Laude* se transformeront sous l'influence de la chanson populaire et donneront plus tard naissance à l'oratorio.

Les deux séries de *Laude* présentées ici et consacrées l'une à la fête de Noël, l'autre à celle de Pâques, datent du XIII[e] siècle ; elles ont été transcrites en notation moderne pour soprano, mezzo, chœur mixte, harpe et orchestre à cordes. En effet traditionnellement les voix solistes alternent avec le chœur, tandis que la polyphonie est l'œuvre des instruments. Les poèmes déroulent les divers moments de la Passion du Christ pour s'achever sur une évocation pleine de couleur de la Résurrection. Le plus surprenant dans ce disque est peut-être la ressemblance de ces mélodies avec celles que nous rencontrons dans d'authentiques disques de folklore. L'auditeur en outre est frappé de la note de gravité de chacun de ces chants. L'interprétation est excellente, si la prise de son n'a pas la finesse et la profondeur de certaines réalisations récentes (1 d. 30 cm., Pacific-Orphée LDO - E 51.029 Medium).

Nous avons dans un numéro antérieur (*Lumière et Vie,* n° 50, p. 127) présenté de façon détaillée l'*Histoire de la Résurrection* de Heinrich SCHUETZ. Rappelons seulement que l'œuvre, composée sur un texte condensé des quatre évangiles, retrace divers épisodes de la Résurrection en faisant alterner un récitant, qui chante sur une mélodie assez voisine de certains thèmes grégoriens, et divers solistes correspondant aux différents personnages qui apparaissent au cours du récit. Le disque édité récemment par la marque Archiv confie les interventions des solistes à deux voix, tandis que l'enregistrement du Club Français du Disque faisait dialoguer une voix seule avec un instrument : le choix des deux combinaisons a été laissé par Schütz à la liberté des interprètes. La seconde donne à l'ensemble un caractère nettement plus dramatique. La nouvelle version, elle, se meut dans une atmosphère plus unie ; elle est aussi très remarquable par sa qualité technique et par la parfaite interprétation de Helmut Krebs dans les récitatifs (1 d. 30 cm., Archiv 14 118 APM).

La *Cantate BWV 4* de Jean-Sébastien BACH, *Christus lag in Todesbanden,* est unique dans l'œuvre du Cantor. Elle est tout entière construite sur un choral qui se trouve varié de multiples façons. Ce procédé confère à l'œuvre un caractère d'austérité et d'unité renforcé par le fait que Luther, auteur des sept strophes, insiste sur le prix douloureux auxquel a été payé le triomphe pascal. L'élément de variété provient de la répartition de ces sept parties entre diverses combinaisons de tempo. La Cantate débute sur un court prélude instrumental d'une surprenante densité. Puis vient un chœur à quatre voix qui enchasse, avec un accompagnement orchestral assez vif, le chant du choral par les sopranos. La seconde strophe est traitée sous forme d'un duo entre les voix de femmes. Ensuite les ténors interviennent seuls, soutenus par les cordes. Après un nouveau chœur à quatre voix, c'est au tour des basses de se manifester seules, suivies par un duo des sopranos et des ténors. La Cantate s'achève sobrement sur l'habituel choral.

La version la plus ancienne de cette Cantate est celle de Fritz Lehmann ; on y retrouve la manière magistrale qu'avait ce grand chef de sculpter des crescendos à partir d'attaques d'une mystérieuse douceur ; on reconnaît aussi sa vigueur qui touche çà et là à la raideur. Il a choisi pour les deux strophes à une voix de faire intervenir, au lieu d'un chœur homophone, un soliste, ce qui rompt quelque peu la continuité, même si nous avons là deux admirables passages avec deux des plus grands interprètes allemands de Bach : Helmut Krebs et Dietrich Fischer-Dieskau (1 d. 30 cm., Archiv 14079 APM). Félix Prohaska, avec des artistes viennois, imprime à son interprétation une allure généralement plus rapide ; il insiste davantage sur le caractère dramatique de l'œuvre mise en relief par divers détails d'interprétation. Pour les airs à une voix, il choisit un moyen terme puisqu'il réserve celui des ténors au chœur, celui des basses à un soliste (1 d. 30 cm. Amadeo AVRS 6194). Fritz Werner frappe dès l'entrée par la plénitude du bref passage orchestral. Et cette impression demeure tout au long de l'œuvre, où les voix manifestent une souplesse assez extraordinaire : en un sens il serait sans doute celui qui communiquerait le mieux l'impression d'unité propre à cette cantate. Et la prise de son de ce disque, grand prix de l'Académie Charles Cros 1962, est particulièrement réussie (1 d. 30 cm., Erato LDE 3204).

La *Cantate BWV 158, Der Friede sei mit dir*, qui date de la jeunesse de BACH, était destinée à la fête de la Purification ; elle fut reprise plus tard pour le Mardi de Pâques. Elle est écrite pour une voix de basse, les chœurs n'interviennent que dans le choral final. Deux récitatifs encadrent un grand air où le chanteur dialogue avec un violon soliste. Curieusement le texte juxtapose le souvenir de la Purification et du vieillard Siméon à celui de la Résurrection : « La Paix soit avec vous », c'est le salut que le Christ adresse à ses apôtres,

lorsque, selon saint *Luc* (24, 36), il leur apparaît le soir de l'épisode d'Emmaüs. Cette œuvre, interprétée par les chanteurs de la cathédrale Sainte-Edwige de Berlin et Dietrich Fischer-Dieskau fait partie d'un disque entièrement consacré à des airs de cantates de Bach, chantés par le grand baryton allemand ; mais au lieu d'airs de bravoure ou de pages très célèbres, le choix s'est porté sur des pièces qui évoquent le thème de la mort; cette excellente idée permet de découvrir des passages inédits et de mieux pénétrer dans ce qui fut une des pensées chères à Bach, tout en goûtant les merveilleuses qualités de l'interprète (1 d. 30 cm., Voix de son Maître FALP 602).

L'oratorio *La Résurrection* de HAENDEL est contemporain du *Psaume* 110 dont nous avons rendu compte plus haut. C'est une œuvre italienne, chantée d'ailleurs dans cette langue et correspondant à une forme musicale très en honneur à l'époque dans ce pays. L'œuvre était quasi inconnue : la découverte récente d'un manuscrit a incité un groupe de musiciens de Münster à la monter au cours de l'année 1961 et à profiter de l'occasion pour l'enregistrer.

D'après la notice qui accompagne l'œuvre, le texte « associe deux intrigues » qui se poursuivent parallèlement » : trois personnages connus par l'évangile, Marie-Madeleine, Marie femme de Cléophas et Jean revivent les événements qui se sont déroulés entre le vendredi saint et Pâques, tandis qu'un Ange de lumière dialogue avec Lucifer, le prince des ténèbres. L'idée est assez étonnante ; il manque pour bien l'apprécier le texte et sa traduction que nous regrettons de ne pas trouver joints à ces deux disques.

L'Oratorio se présente comme une succession de récitatifs et d'airs que se partagent les cinq solistes (il y a deux voix de soprano); la part des chœurs est très restreinte, à la différence de ce que fera Haendel par la suite. Il semble bien que l'originalité de l'œuvre réside moins dans le style des parties vocales que dans la façon d'utiliser les instruments solistes. Les interprètes sont très bons et les qualités techniques de ce disque tout à fait remarquables (2 d. 30 cm., Vox VUX 2.012).

Nouveautés

Sous une très belle reproduction d'une descente de croix du XVe s. et rassemblés en un seul disque, la marque Deutsche Grammophon (1 d. 30 cm., D. G. LPEM 19260) offre un choix des plus beaux passages, chœurs et récitatifs, de la *Passion selon saint Jean,* de BACH. Ce n'est pas seulement répondre au vœu de l'auditeur qui recule devant l'intégrale en trois disques, mais c'est permettre de goûter en une nouvelle gravure l'interprétation, peut-être la plus parfaite, du regretté Günther Ramin, un des successeurs de Bach à Saint-Thomas de Leipzig.

Après le cycle de Noël, paraît le deuxième recueil de *Cantiques pour le temps présent :* Cycle de Pâques (2 d. 45 t., Lumen, AMS 12 501 et 12 502). On suivra avec sympathie cet effort de renouvellement d'un genre qui a sa place dans la liturgie et qui mérite d'être traité avec les mêmes exigences de sérieux et de qualité que les grandes compositions religieuses. Le Père Cocagnac pour les paroles, Pierick Houdy pour la musique s'efforcent, après d'autres, de fournir au peuple chrétien des textes d'une poésie simple, nourris des Ecritures, et une musique qui traduise le texte religieux sans le déformer. Ces deux petits disques sont le résultat d'une expérience tentée avec une chorale et des instrumentistes expérimentés, mais aussi avec la foule qui prend sa part dans la reprise des refrains. A l'écoute, on ressent une impression de fraîcheur de bon aloi ; aux paroisses d'en faire l'essai, qui sera facilité par la publication aux Editions du Cerf des paroles et musiques de ces cantiques.

C'est d'une semblable préoccupation pastorale qu'est née une autre collection, *Gloria* dont voici les deux premiers titres : *Montée vers Pâques* et *Pentecôte* (2 d. 17 cm. 33 t., Unidisc 33.123 M et 33.339 M). Ces chants dus à l'abbé Julien, aidé des Pères Rétif, Gélineau, Roguet, se recommandent de l'expérience de leur auteur dans le domaine du chant religieux. Parallèlement les Ed. Fleurus proposent des plaquettes très complètes, comprenant les mélodies de ces cantiques, accompagnement, etc. ainsi que l'harmonisation complète.

Henri LAXAGUE, François SANSON

LES LIVRES

René BEAUPÈRE, o. p., *Donne-nous un roi* (Coll. Sous la main de Dieu), Paris, Ed. Fleurus, 1961, 160 p., 7,90 NF.

Dans une collection qui « se propose de rendre la Bible accessible aux hommes de notre temps », voici une présentation simple et bien documentée des débuts tourmentés de la royauté israélite. L'incomparable récit biblique des livres de *Samuel* et des *Rois*, qu'il ne faut pas craindre de saluer comme la première grande œuvre historique au sens plein du terme, plusieurs siècles avant Hérodote, se prêtait à un essai visant à entrer en communion avec des personnages puissamment individuels, sans tomber dans le romanesque.

L'auteur ne cache pas ses sympathies pour David et Jonathan, ou ses réserves bien justifiées à l'égard de Salomon. J'aurais été plus indulgent envers le malheureux Saül, dépassé par sa mission à l'égal d'un autre grand roi malmené par la Bible, Achab. Cette approche personnelle évite les inévitables longueurs des reconstitutions érudites pour nous conduire d'emblée au cœur du drame du royaume d'Israël, à la fois état temporel et théocratie. Jésus a dénoué cette contradiction interne en révélant le sens prophétique de la requête : « Donne-nous un roi ». Dans le Messie est réalisée la figure annoncée en David.

Louis-Marie ORRIEUX

Charles AUGRAIN, p. s. s., *Paul, maître de vie spirituelle* (Coll. Sous la main de Dieu), Paris, Ed. Fleurus, 1962, 2 vol. de 208 et 224 p., le vol. : 10 NF.

Cette présentation nouvelle des lettres de saint Paul tend à mettre au service des laïcs une « lecture spirituelle ». Chaque épître est replacée brièvement dans son cadre historique puis commentée à l'aide des passages parallèles du Nouveau Testament : il ne s'agit donc pas d'une synthèse des doctrines de Paul mais plutôt d'un guide de méditation personnelle. L'introduction, le « bref rappel de la vie de saint Paul » et l'index analytique accompagné d'une courte bibliographie et d'une carte des voyages missionnaires de l'apôtre figurent dans chacun des deux volumes, rendant possible une lecture séparée de l'un ou de l'autre.

Louis-Marie ORRIEUX

Jean BOSC, *L'office royal du seigneur Jésus-Christ* (Nouvelle série théologique 3), Genève, Labor et Fides, 1957, 144 p.

Le pasteur J. Bosc est professeur de dogmatique réformée à la Faculté de théologie protestante de Paris. Dans le travail que nous présentons, il rappelle que, s'il n'est pas exact de considérer Calvin comme l'« inventeur » des trois offices du Christ — prêtre, roi et prophète —, le Réformateur a néanmoins beaucoup insisté pour faire de ces trois offices le lieu à partir duquel saisir dans sa plénitude l'œuvre médiatrice du Sauveur.

Pour sa part, le pasteur J. Bosc limite son étude à l'un des titres : celui de roi. C'est un point de doctrine longtemps mal exploré ou méconnu dans le protestantisme, mais qui suscite au contraire un vif intérêt depuis un demi siècle.

Le ministère royal est étudié par J. Bosc à la fois dans la personne de celui qui l'exerce, le Christ, dans la signification et la portée de son exercice, et enfin dans ceux sur qui il s'exerce. C'est dire que l'exposé christologique se situe toujours sur l'arrière-fond de la mission de l'Eglise dans le monde actuel.

Les trois chapitres principaux de ce beau travail sont consacrés au Seigneur (la signification du nom, et la signification dogmatique de la résurrection, de l'ascension, de la session à la droite du Père et de la Parousie), au Christ chef de l'Eglise et Seigneur sur le monde.

L'ensemble constitue une claire et vigoureuse présentation réformée de la christologie. On souhaite que, comme il l'annonce, l'auteur puisse, à partir de cette étude, poursuivre sa réflexion sur la mission de l'Eglise et ses relations avec le monde.

René BEAUPÈRE

A. M. RAMSEY, *From Gore to Temple,* Londres, Longmans, 1960, 192 p., 18 s. 6 d.

C'est en 1959 que le Dr Ramsey, alors archevêque d'York, et depuis, comme on sait, successeur du Dr Fisher sur le siège de Cantorbéry, donna au séminaire épiscopalien de Seabury-Western (U. S. A.), la série de conférences, publiée dans l'ouvrage que nous présentons. *From Gore to Temple* est l'histoire attachante d'un demi-siècle de théologie anglicane, qui débute en 1889 avec la publication d'un ouvrage collectif sur l'Incarnation, *Lux Mundi,* manifeste d'un petit groupe de jeunes théologiens d'Oxford, dont Charles Gore fut le chef de file ; et qui s'achève en 1939, au moment où le grand archevêque W. Temple est au sommet de son influence dans l'Eglise d'Angleterre et au-delà, et où la théologie anglicane s'apprête à cheminer sur des sentiers nouveaux.

Ce qui frappe d'emblée dans la théologie de ce demi-siècle, c'est l'importance primordiale accordée à la théologie de l'Incarnation ; c'est aussi la synthèse généreuse qui est tentée entre les données théologiques traditionnelles et la philosophie ou la science du temps, la volonté franche d'honorer les requêtes légitimes de la critique biblique. Gore et ses amis, qui ont fait leur la conviction des pères que « la semence du Verbe est innée dans tout le genre humain », que toute vérité vient de l'Esprit-Saint, conviction qui fut aussi celle d'un Thomas d'Aquin, voient dans l'idée d'évolution une vérité capable de rendre plus manifeste cette merveille qu'est la Création, dont le Christ est conçu comme le récapitulateur et le sauveur. Cette théologie de l'Incarnation, influencée indéniablement par la pensée idéaliste, courait le danger d'obnubiler le caractère surnaturel du Christ, de laisser dans l'ombre la signification du péché et, corrélativement, l'importance de la rédemption. Le Dr Ramsey montre bien que le groupe de *Lux Mundi* sut toujours préserver la surnaturalité du Christ et la doctrine de la Croix, de même qu'il voulut toujours rester fidèle à la fois aux dogmes et aux requêtes de la critique biblique. Cet essai de synthèse harmonieuse et fidèle entre la théologie traditionnelle et la culture du temps ne fut cependant pas le fait de tous les théologiens anglicans. L'Eglise d'Angleterre eut aussi son modernisme, dont la conférence de la *Modern Churchmen's Union* à Girton College, en 1921, fut une des manifestations les plus vives. Le « catholicisme libéral » de Gore, qui désirait respecter tout ensemble l'Ecriture, l'antiquité patristique et la raison, dégénéra après sa mort (1932) en un « catholicisme libéral » beaucoup moins soucieux de l'enseignement doctrinal de l'Eglise.

Entre ces diverses tendances au sein de l'Anglicanisme, il y eut des heurts et des contestations, dont le Dr Ramsey narre certains épisodes significatifs, tel celui des difficultés suscitées par l'adhésion à la vérité des miracles affirmés dans le Credo, tel encore celui des discussions portant sur la Kénose du Christ, sur la souffrance de Dieu, ou sur la signification ecclésiologique des ministères non épiscopaux. L'esprit qui triompha dans ces discussions fut assurément un esprit d'ouverture, de médiation, capable, nous dit le Dr Ramsey, d'aimer en toute erreur la vérité qu'elle contient. De cet esprit témoignent, sinon tout-à-fait un Gore dont l'intransigeance faillit indirectement écarter Temple de l'ordination sacerdotale, du moins des hommes comme l'archevêque Randall Davidson et l'archevêque Temple lui-même, auxquels l'actuel archevêque de Cantorbery accorde toute sa vénération et sa sympathie.

Durant ce demi-siècle, la théologie anglicane, relativement isolée des influences continentales, surtout avant 1930, en même temps qu'elle manifestait une jeunesse de pensée, exemplaire à certains égards, ne cessait d'être profondément enracinée dans sa propre tradition. On y retrouve, en effet, les caractéristiques permanentes de

toute théologie anglicane : sa tendance platonicienne, son insertion dans la prière et l'adoration, son souci constant de se référer à l'Ecriture et aux Pères (de Gore à Temple, les théologiens pensèrent, dans l'ensemble, qu'il fallait dépasser la théologie de controverse née au temps de la Réforme et la formulation des trente-neuf articles), son désir de constituer une *via media* entre les diverses écoles de pensée. Après 1939 commence une ère nouvelle pour la théologie anglicane. Sous l'influence d'E. Hoskyns en particulier, à qui l'Eglise d'Angleterre est redevable d'une redécouverte théologique des catégories bibliques, la théologie anglicane se contente un peu de n'être qu'une théologie biblique. La synthèse entre raison et foi n'est guère plus tentée. Si l'Eglise veut être fidèle à sa mission dans le monde, il faudrait pourtant dépasser la théologie biblique, établir le contact entre la Révélation et les catégories de la pensée contemporaine, intégrer profondément le dogme à la vie de prière, présenter l'Eglise comme le signe effectif du surnaturel dans l'ordre naturel... C'est sur ces vœux que s'achève le magistral ouvrage du Dr Ramsey. Ajoutons que, délibérément, faute de place, l'auteur a laissé de côté l'étude de l'Eucharistie et l'examen des corollaires sociaux de la théologie de l'Incarnation ; des appendices précisent l'influence d'A. Schweitzer, la doctrine du péché originel et de la Trinité dans la pensée anglicane.

Après avoir parcouru ces chapitres, écrits avec une sympathie lucide, dans une langue agréable et vivante, le seul regret que l'on ait est que l'auteur n'ait pas poursuivi jusqu'à nos jours l'histoire de la théologie anglicane. *From Gore to Temple* est désormais un ouvrage indispensable à quiconque veut savoir ce que fut la théologie anglicane de 1889 à 1939, ce que sont les sources de la pensée théologique actuelle dans l'Eglise d'Angleterre. Le théologien catholique pourra, sur certains points et de son point de vue, être plus critique que le Dr Ramsey, montrer par exemple que l'idée que se fait Gore de la notion de Tradition ou du rôle du magistère dans l'Eglise romaine repose sur un malentendu. Mais il pourra aussi reprendre à son compte le vœu final du Dr Ramsey, convaincu comme lui, à la suite des théologiens de *Lux Mundi,* que le théologien, s'il veut honorer pleinement sa mission, doit sans cesse confronter la Révélation avec la pensée vivante de son temps, dans une égale fidélité aux requêtes de l'esprit humain et à la Parole de Dieu, proclamée dans l'Eglise du Christ.

P.-R. CREN

Laurentius KLEIN, O. S. B., *Evangelisch-lutherische Beichte* (Konfessionskundliche und Kontroverstheologische Studien V), Paderborne, Verlag Bonifacius-Druckerei, 1961, 270 p.

L'auteur est un bénédictin, dont on reconnaît sans peine l'esprit hautement œcuménique sous l'objectivité du ton. Son étude nous

apprend combien la notion et la pratique de la pénitence privée est moins étrangère au luthérianisme qu'on ne le pense d'habitude en milieu catholique.

L'histoire et l'actualité sont tour à tour examinées avec une information ample et précise. La théologie de Luther, y apprend-on en substance, ne rejette pas la confession, même pas la confession auriculaire ; elle s'attaque à son caractère obligatoire et, ce qui est plus grave, ne lui reconnaît pas un caractère proprement sacramentel, encore que, même après 1520, plusieurs textes parlent encore du *sacrement* de pénitence. Si l'on veut voir les choses de plus près, la *Captivité de Babylone* donne la clé de la position du Réformateur : n'est sacrement au sens strict que ce qui a été donné par le Seigneur, non seulement comme grâce ou promesse de grâce, mais aussi comme signe déterminé dans le détail. Le Seigneur a bien promis la rémission des péchés, mais pas selon le signe particulier instauré par l'Eglise et ses prélats. Cette conception rigide de l'institution divine explique que seuls le baptême et la cène soient demeurés sur la liste des sacrements. La pénitence n'en est pas moins recommandée par Luther et par les Symboles de l'Eglise évangélique.

La pratique fut loin de se conformer à cette recommandation. Cependant on a toujours confessé dans les églises luthériennes allemandes. Cette pratique allait peut-être se perdre lorsqu'elle a été relancée par tout un mouvement récent. Ce mouvement n'est pas le fait de quelques individus isolés puisque le *Kirchentag* de Francfort en 1956 recommanda aux pasteurs de se tenir prêts à ouïr les pénitents. Des paroisses luthériennes pratiquent la confession auriculaire, les unes ordinairement, les autres lors de la préparation à la confirmation. Il existe aussi des formes intermédiaires entre la confession privée et la récitation publique d'un *confiteor*. Enfin on ne s'étonnera pas que la renaissance de la pratique pénitentielle soit le fait de communautés et associations telles que les *Marienschwestern* de Darmstadt, les Frères de Saint-Michel ou de Saint-Jean, les groupes d'étudiants, les cercles bibliques, etc. Dans de tels milieux, la confession auriculaire et l'entraide spirituelle qu'elle occasionne ne sont qu'un aspect d'un retour à la vie chrétienne des Eglises vivantes et, pour beaucoup, d'un retour à un Luther plus authentiquement reconnu.

Par-delà le sujet qu'il traite avec compétence, le P. Klein nous fait découvrir un Luther et un luthérianisme bien plus soucieux qu'on ne le croirait de respecter le vivant héritage des pratiques ecclésiales.

Régis-Claude GEREST

Albert GAILLARD, *L'unité des Eglises au carrefour : New Delhi* (Coll. Les bergers et les mages), Paris, Librairie protestante, 140, bd Saint-Germain, 1962, 94 p., 4,80 NF.

Kenneth SLACK, *Despatch from New Delhi*, Londres, SCM Press, 1962, 112 p., 3s 6d.

Bien qu'écrits très rapidement au retour même des Indes, les deux petits livres, du secrétaire général de l'*Eglise Réformée de France* et de celui du *Conseil britannique des Eglises* constituent plus qu'un simple reportage sur la troisième assemblée du Conseil œcuménique des Eglises tenue récemment à New Delhi (18 novembre - 6 décembre 1961). Ils contribueront l'un et l'autre à faire mieux saisir à un public non initié la façon dont se posent les grands problèmes œcuméniques d'aujourd'hui.

René BEAUPÈRE

M.-J. LE GUILLOU, o. p., *Mission et Unité* (Coll. Unam Sanctam 33), Paris, Ed. du Cerf, 1960, 296 et 336 p., les 2 vol. : 27 NF.

L'auteur estime que le rapport entre l'œcuménisme et la mission est le problème-clé de la situation des communions chrétiennes dans le monde. C'est donc de ce point de vue qu'il nous offre, dans un premier volume, une présentation des Eglises issues de la Réforme, du mouvement œcuménique et des Eglises orthodoxes, puis, dans un second volume, une réflexion sur la mission de l'Eglise catholique à l'égard des communions séparées, cette réflexion étant divisée en deux parties : Eglise et unité, mission et communion.

Ces deux tomes brassent, on s'en rend compte, une masse énorme de questions et fournissent une documentation considérable ; ils constituent une espèce de « somme » de l'œcuménisme. Il convient donc d'être reconnaissant à l'auteur de mettre à notre disposition pareilles richesses. Il aurait pu toutefois nous aider à en profiter davantage s'il avait charpenté encore plus solidement son exposé et châtié plus énergiquement son style.

René BEAUPÈRE

Unité de l'Eglise et tâche œcuménique, Paris, Ed. de l'Orante, 1962, 132 p., 5,40 NF.

Le P. Marlé, s. j. a traduit et réuni dans cette plaquette trois études publiées indépendamment les unes des autres en Allemagne. La première est une excellente synthèse néo-testamentaire sur l'unité de l'Eglise, par H. Schlier. Dans la deuxième, H. Volk propose des réflexions sur les responsabilités œcuméniques des catholiques, surtout vis-à-vis du monde protestant. C'est au contraire aux Eglises orientales que pense W. de Vries, en soulignant que, dans l'Eglise, unité ne signifie pas uniformité. Sa réflexion reste malheureusement un peu trop enfermée dans le cadre de la pensée occidentale et le

pluralisme qu'il envisage, conçu principalement comme le charitable et un peu condescendant non-usage de « prérogatives » et de « droits », reste en deça de ce que l'on souhaite lorsqu'on a saisi ce qui fait, par rapport à l'Occident latin, l'originalité profonde du christianisme oriental, au triple plan de l'expression de la foi, de la vie liturgique et du gouvernement pastoral de l'Eglise.

René BEAUPÈRE

Daniel ROBERT, *Les Eglises Réformées en France* (1800-1830), Paris, Presses universitaires de France, 1961, 632 p., 25 NF.

Cette thèse a demandé plus de dix ans de travail, en raison surtout de l'extrême dispersion de la documentation. Le propos de l'auteur est d'étudier les rapports des Réformés, en tant que corps, avec les gouvernements qui se sont succédés en France de 1802 à 1830 et de présenter une synthèse de leur vie ecclésiastique et religieuse. Dire qu'un travail comble une lacune est devenu si banal que nous hésitons à le faire, bien que, dans le cas présent, la formule soit rigoureusement exacte. Il n'existait jusqu'à présent aucune vue d'ensemble sur le protestantisme réformé français — le monde luthérien était jusqu'ici moins démuni, grâce aux travaux du professeur Strohl, en particulier, — à une époque capitale de son histoire : celle qui s'étend du Consulat à la Révolution de juillet. Cette période est fondamentale parce que c'est celle de la reconstruction d'un protestantisme sorti bien mal en point de la persécution, puis de la tourmente révolutionnaire. D'ailleurs bien des éléments de la vie et de la structure du protestantisme le plus contemporain ne s'expliquent qu'à partir des racines mises à nu dans ce livre. C'est dire l'importance considérable de ce beau travail.

Si l'on nous permet de formuler un regret, ce sera que, tout en comprenant les raisons exprimées par l'auteur pour ne pas entrer dans les arcanes des disputes théologiques, nous aurions aimé cependant qu'il soit moins modeste et nous documente un peu plus à ce sujet. Mais ce regret n'en est pas un ; c'est plutôt un souhait : à partir de ce travail fondamental, M. Robert lui-même ou ces autres chercheurs qu'il invite à le suivre pourront compléter l'étude et la présentation de ces années si importantes pour le protestantisme de France.

Ce que nous avons dit fait suffisamment comprendre, nous l'espérons, que cette thèse si minutieuse mérite des lecteurs bien au-delà du cercle restreint des « spécialistes ». Elle ne peut laisser indifférent aucun de ceux qui s'intéressent au destin actuel du protestantisme français, qu'ils appartiennent aux Eglises de la Réforme ou non.

René BEAUPÈRE

Max LACKMANN, *L'Eglise luthérienne et la commémoration des saints* (Coll. Eglise et spiritualités), Paris, Ed. Saint-Paul, 1962, 160 p., 9,90 NF.

« Eglise et spiritualités » est une collection nouvelle qui semble préoccupée d'œcuménisme. Elle annonce la prochaine parution d'une étude du P. Civertniak (lire sans doute : *Cwiertniak*) *: Les étapes de la pietas anglicana.* Et le volume que nous avons sous les yeux met à la portée du lecteur français un ouvrage important d'un pasteur luthérien allemand qui se rattache à des courants et à des mouvements soucieux de nouer le dialogue avec le catholicisme et de mettre en valeur dans l'Eglise luthérienne des éléments de la tradition chrétienne qui en ont été éliminés. C'est le cas de la commémoration des saints. Dans ce livre bourré de citations — on sent l'auteur soucieux de prouver ses thèses à l'aide d'« autorités » — M. Lackmann montre que, alors que les positions du jeune Luther étaient encore fermes en ce domaine, le luthéranisme et Luther lui-même ont trop vite disjoint la mémoire des saints du service divin et de l'eucharistie, en introduisant le souvenir de l'histoire de l'Eglise à la place de rapports cultuels avec des êtres vivants dans le ciel et en isolant le Christ tête, dispensateur de la grâce, de son Corps « également dispensateur de la grâce sur la terre et dans le ciel ».

La recherche de M. Lackmann et de ceux qui partagent ses points de vue est fort intéressante. Les lecteurs catholiques prendront soin cependant de la situer comme un courant parmi beaucoup d'autres au sein du luthéranisme allemand contemporain.

La traduction française d'A. Decamps est parfois assez lourde et contient quelques bévues : par exemple, *Jesaja* pour Isaïe, la « *proskomodie* » de la liturgie orientale, etc.

René BEAUPÈRE

Roger SCHUTZ, *L'unité, espérance de vie,* Taizé, Les Presses de Taizé, 1962, 174 p., 7,50 NF.

Comme *Vivre l'aujourd'hui de Dieu,* auquel il fait suite, ce petit volume est tout rempli de l'indéfectible espérance œcuménique du frère prieur de Taizé et de son souci de voir les chrétiens — tous les chrétiens — prendre en charge, spirituellement et concrètement, le monde de demain.

René BEAUPÈRE

Kenneth SLACK, *The British Churches Today,* Londres, SCM Press, 1961, 176 p., 5s.

Le secrétaire général du Conseil britannique des Eglises donne une description « existentielle » des Eglises d'Angleterre, d'Ecosse,

d'Irlande du Nord et du Pays de Galles. Il ne s'appesantit ni sur l'histoire, ni sur la doctrine. C'est un bon reportage. On ne cherchera pas dans ce livre une présentation de l'Eglise catholique : les pages qui lui sont consacrées se contentent trop d'en souligner l'aspect italien et irlandais. Mais pour le reste l'ouvrage est fort intéressant. Et il a l'avantage d'être écrit par un presbytérien, ce qui n'est pas sans valeur pour un catholique français trop habitué à réduire le christianisme non catholique en Grande Bretagne à l'anglicanisme et même à son aile haute Eglise.

René BEAUPÈRE

Samuel MCCREA CAVERT, *On the Road to Christian Unity*, New-York, Harper and Brothers, 1961, 192 p., 3,75 doll.

Voici l'ouvrage d'un homme qui a été mêlé depuis des années au mouvement œcuménique, au sein duquel il a joué un rôle important. Après un rappel de l'histoire des cinquante dernières années, l'auteur décrit la situation actuelle, puis consacre des chapitres à des points spécialement importants à ses yeux : la place des Eglises asiatiques et africaines dans le mouvement œcuménique, celle de l'Eglise orthodoxe ; les relations de ce mouvement avec les communautés protestantes qui s'en tiennent à l'écart, avec l'Eglise catholique. Les deux derniers chapitres sont consacrés à l'insertion du souci œcuménique au niveau local et à une réflexion sur le but même du mouvement en faveur de l'Unité chrétienne.

L'auteur est fort bien informé et ses remarques sont souvent très intéressantes. Son point de vue américain l'amène à souligner, en particulier dans le chapitre historique, des faits mal connus en Europe. Mais s'il avait tenu plus compte de la réalité européenne, le chapitre consacré au catholicisme aurait sans doute été plus riche et plus positif. De toute façon, les théologiens catholiques ne perdront pas leur temps à lire de près cet ouvrage.

René BEAUPÈRE

Frédéric HOFFET, *Politique romaine et démission des protestants*, Paris, Fischbacher, 1962, 206 p.

Ce nouveau pamphlet de M. Hoffet ignore superbement l'histoire, la géographie, la théologie, la grammaire et l'orthographe, et même la simple honnêteté (en se faisant l'écho de ragots de bonnes femmes : par exemple, p. 33-34 ou p. 130). L'auteur se veut libre et libérant. Il est en réalité esclave d'une sensibilité atavique et de toute une pseudo-tradition qui, faute de se nourrir des grandes affirmations de la foi chrétienne, se cramponne à de minuscules détails

de rites, de vêtements, etc. On serait tenté de sourire si les sujets abordés bien à la légère par M. Hoffet n'étaient pas si graves pour l'avenir du témoignage chrétien dans le monde.

René BEAUPÈRE

Heinz BRUNOTTE et Otto WEBER (éd.), *Evangelisches Kirchenlexicon,* Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1961, tome IV, 924 col.

Lumière et Vie a présenté longuement (n° 54, p. 142-144) les trois tomes de ce Dictionnaire. En voici le complément indispensable : un volume IV qui contient les tables des abréviations, des collaborateurs, des matières, ainsi qu'un très copieux index des noms de personnes (col. 273-924).

René BEAUPÈRE

Problèmes de l'autorité (Unam Sanctam 38), Paris, Ed. du Cerf, 1962, 320 p., 15 NF.

En avril 1961 s'est tenu à l'Abbaye du Bec un colloque franco-anglais sur le thème de l'autorité : ce volume publie les exposés qui y furent présentés et résume très brièvement les discussions.

La partie « théologique » étudie les différentes sources d'autorité : l'Ecriture et la tradition (par G. Tavard), la Parole de Dieu dans le cœur de l'homme (par Dom Grammont et Dom Zobel). Nous avons spécialement apprécié les pages très précises du P. Fransen sur les conciles.

« L'arrière-plan historique » constitue une deuxième partie dans laquelle, à côté des exposés d'I. McNeill et P. McGrath, nous retiendrons surtout la magistrale synthèse du P. Congar sur le développement historique de l'autorité dans l'Eglise. La troisième partie étudie diverses questions touchant à l'autorité morale et politique, avec des contributions d'E. Anscombe. J.M. Cameron, M. Nédoncelle. La dernière partie, avec des exposés de J Todd, de Mgr Roberts et du Chanoine J. Leclercq, envisage l'exercice concret de l'autorité dans l'Eglise.

La contribution d'un représentant de l'Orthodoxie, le P. Mélia, souligne le souci œcuménique des organisateurs de cette rencontre. En réalité presque tous les chapitres — de valeur inégale — de ce volume apportent, directement ou indirectement, leur contribution au grand œuvre de la réunion des chrétiens : le problème de l'autorité n'est-il pas d'ailleurs fondamental en œcuménisme ? Signalons toutefois que ce symposium ne prétend pas à être exhaustif : on n'y trouvera pas d'exposé directement consacré à la tolérance religieuse, ni à l'autorité du Souverain Pontife.

René BEAUPÈRE

Georges HUBER, *Vers l'union des chrétiens* (Coll. L'Eglise en son temps), Paris, Ed. du Centurion, 1962, 158 p., 7,70 NF.

Après *Vers le concile* (cf. *Lumière et Vie*, n° 53, p. 137), le correspondant romain de *La Croix* continue son dialogue imaginaire entre un journaliste et un religieux : il s'agit cette fois de l'œcuménisme. Comme dans le précédent volume, la forme est assez artificielle, mais le fond est intéressant. Ce petit livre aidera à faire pénétrer le souci de la réunion des chrétiens jusque dans la masse des catholiques.

René BEAUPÈRE

A. F. CARRILLO DE ALBORNOZ, *Le catholicisme et la liberté religieuse* (Coll. Progressions), Paris, Ed. universitaires, 1961, 178 p.

ID., *Roman Catholicism and Religious Liberty*, Genève, Conseil œcuménique des Eglises, 1959, 96 p., 1,50 f. s.

Collaborateur du Conseil œcuménique des Eglises, A. F. Carrillo de Albornoz, qui a connu l'Eglise catholique de l'intérieur, présente dans ce livre la position des théologiens catholiques qui considèrent la liberté de religion comme « essentiellement liée à l'esprit chrétien tel qu'il apparaît dans l'Evangile ». Les nombreuses citations réunies et commentées par l'auteur intéresseront au premier chef les chrétiens protestants ou orthodoxes qui, très souvent, ont des vues bien sommaires, pour ne pas dire fausses, sur les positions de notre théologie ; mais les catholiques eux-mêmes utiliseront volontiers ce dossier très objectif.

René BEAUPÈRE

Johannes GRUENDLER, *Lexikon der christlichen Kirchen und Sekten*, Vienne, Herder, 1961, 2 vol. : 1378 col. + 222 p.

Ce *Lexique des Eglises et des sectes chrétiennes* constitue une vraie mine de renseignements sur tous les groupes chrétiens (ou apparentés au christianisme) du monde, en fournissant leur adresse, un résumé de leur histoire et de leur doctrine, quelques mots sur leur organisation. Le deuxième volume contient en outre des statistiques et des index. Des ouvrages de ce genre contiennent inévitablement des imprécisions et quelques erreurs : des sondages nous ont permis d'en déceler. Mais le sentiment qui l'emporte en nous est celui de l'admiration et de la reconnaissance. Plaçons avec précaution sur les rayons de notre bibliothèque ces deux tomes qui ont demandé douze années de labeur à leur auteur !

René BEAUPÈRE

Jean-Michel HORNUS, *Evangile et Labarum* (Nouvelle série théologique 9), Genève, Labor et Fides 1960, 196 p.

L'auteur est connu comme historien et comme non-violent. Historien engagé, soucieux d'actualité et d'actualisation des catégories chrétiennes primitives, il n'en est pas moins un historien sérieux, avançant par l'étude de textes abondants, textes patristiques surtout. Le sujet est assez bien évoqué par le sous-titre : « Etude sur l'attitude du christianisme primitif devant les problèmes de l'Etat, de la guerre et de la violence », encore qu'on pourrait l'exprimer plus synthétiquement par : « Le chrétien face à l'armée romaine » (les rapports avec l'Etat sont évoqués pour situer l'arrière-fond de la mentalité antimilitariste des auteurs étudiés).

Le thème de l'« objection de conscience » chez les premiers chrétiens avait déjà été traité et souvent. Il n'en reste pas moins sujet difficile. Un signe en est que ni Lietzmann dans son *Histoire de l'Eglise ancienne,* ni les deux premiers tomes de Fliche et Martin ne l'abordent franchement. Les historiens catholiques — avec des exceptions, comme celle de Vanderpol — nous ont habitués, il faut le dire, à une solution trop facile et trop conformiste. Ils n'ont pu cacher l'antimilitarisme évident de Tertullien ou de Lactance. Mais ils ont dit trop vite, comme s'ils avaient à leur opposer une masse de références : « Ces textes n'engagent que leurs auteurs ; le « bon sens populaire » et la pratique des communautés n'ont pas suivi ces intellectuels scrupuleux ; s'il y eut quelques réticences face au milieu militaire, ce fut sporadiquement, et en raison des dangers d'idolâtrie » (Cf. Allard, Monceaux, Leclercq). Certains ont ajouté l'antimilitarisme d'écrivains en chambre, celui de quelques âmes simples, mais exaltées, troublées par la lecture de Tertullien et de quelques autres : réactions malgré tout individuelles et sans portée pour qui veut fixer l'attitude de l'Eglise. Cette dernière interprétation fait sourire M. Hornus : « Ces frustes patristiciens ne peuvent guère être conçus que par une imagination intrépide » (p. 10, note). Et, plus généralement, il s'en prend à toute volonté de projeter dans le passé ecclésiastique la traditionnelle connivence entre le sabre et le goupillon.

Pour lui, ses positions sont, me semble-t-il, essentiellement les suivantes : 1. L'Eglise primitive est hostile à l'engagement dans l'armée, non seulement en sa tradition littéraire (Origène, Tertullien, Cyprien, Lactance et, plus tard, Basile et Chrysostome), mais aussi en ses règlements disciplinaires (*Tradition apostolique, Testament de Notre-Seigneur, Canons d'Hippolyte,* Concile d'Arles, cf. p. 124) ; 2. Une distinction est faite entre la persévérance dans l'armée du soldat converti après son engagement, laquelle est tolérée, et l'enrôlement d'un civil déjà baptisé ou catéchumène, lequel est condamné ; 3. Une autre distinction s'établit entre le simple *militare* et le *bellare,* si l'on veut, entre la vie de garnison et la campagne meurtrière. Tuer est de toute façon défendu ; 4. Car l'antimilitarisme de l'Eglise

n'est pas commandé par la crainte de l'idolâtrie seulement, mais bien aussi par l'horreur du « sang versé », à telle enseigne que les magistratures comportant le droit de vie et de mort sont interdites aux chrétiens à l'égal de la milice ; 5. Ces positions reposent sur une attitude de retrait face à l'Etat. Tantôt celui-ci est rejeté du côté du mauvais « monde » (cf. *Apocalypse*) ; tantôt il paraît bon, mais son service est difficilement compatible avec les exigences très pures de la vocation chrétienne.

Au cours de l'exposé l'auteur a souvent l'occasion de signaler des documents qui nuancent ou relativisent ces positions. Il les signale honnêtement ; seulement les nuances n'apparaissent plus suffisamment à l'heure de conclure. Ainsi l'analyste notait (p. 124) que les *Constitutions apostoliques* ne contenaient plus les prohibitions de la *Tradition apostolique ;* il signalait (p. 107) le loyalisme des soldats chrétiens apparaissant comme fait normal à leurs camarades païens — et pourtant l'auteur nous laisse en définitive sur l'impression d'une réaction ecclésiale bien dégagée, fixe et universelle. D'ailleurs il ne fait pas assez état de l'autonomie et de la diversité des traditions locales dans les premiers siècles chrétiens.

Je reprocherai aussi à l'auteur d'additionner les textes plutôt que de les peser. Certains de ceux qu'il cite à l'appui de ses thèses sont par trop vagues et ne renforcent que par apparence des dires plus précis. Par exemple (p. 120 ss), les nombreuses diatribes contre la stupidité de la guerre sont souvent d'un genre purement oratoire et telles que les plus cocardiers des prédicateurs en tiennent entre deux incitations belliqueuses. A côté, l'auteur place des textes excellents et forts ; mais ils ne gagnent pas à la juxtaposition. On aimerait que les genres littéraires soient davantage pris en considération.

Le texte de Clément d'Alexandrie, « Dieu t'a trouvé à l'armée, écoute le général qui te commande la justice » (p. 98), ne peut s'interpréter comme une invitation faite au soldat à changer de métier. La double référence au discours de Jean-Baptiste et au conseil de saint Paul, « Que chacun reste dans l'état où il se trouvait », nous fait même pencher vers la solution opposée. Il n'y a d'ailleurs pas là rupture de la tradition antimilitariste puisque Tertullien lui-même admettait que le soldat converti pouvait demeurer dans la milice. M. Hornus eût pu, en commentant Clément, rappeler avec profit la distinction entre persévérance dans l'état militaire et enrôlement du chrétien. Cette distinction nous paraît très éclairante : elle sauve la cohérence de notre documentation.

Par contre la distinction entre *bellare* et *militare* ne me paraît pas avoir joué le même rôle et, à son propos, l'auteur reconstruit trop toute une situation à partir de textes rares et peu explicites (canons du concile d'Arles).

Ce qui est dit, à la fin du chapitre V, sur la vie monastique est

bien sujet à caution. L'auteur rappelle la position de M. Marrou qui voit dans l'éclosion de l'érémitisme et du cénobitisme une conséquence de l'accord entre l'Eglise et le monde : ceux qui veulent une vie plus dégagée des compromissions du siècle vont au désert. M. Hornus pense qu'il faudrait renverser l'ordre des facteurs. C'est le monachisme qui, faisant croire à l'Eglise que les valeurs de pureté sont sauvegardées au moins par quelques spécialistes, la pousse à accepter le siècle, et donc l'Etat, le service militaire, les magistratures, la guerre. L'affirmation est grave, mais aucune preuve ne la corrobore.

J'ai aimé le livre de M. Hornus et je pense devoir le recommander très chaudement aux lecteurs de *Lumière et Vie*. Qui aime bien corrige bien. Je me suis permis d'être sévère car si, en cet ouvrage, les qualités sont très évidentes, la systématisation séduisante est tout de même par trop poussée.

Régis-Claude GEREST

Jacques FAUPIN, *La Mission de France. Histoire et Institution,* Paris, Casterman, 1960, 235 p., 9 NF.

Le livre de l'abbé Faupin présente la genèse de la *Mission de France,* son but, sa recherche d'une institution adaptée, son originalité. Enfin, l'auteur expose avec une précision remarquable le statut actuel de la *Mission.*

Jusqu'à présent, pour faire face aux besoins apostoliques du moment, l'Eglise pouvait faire appel aux différents instituts missionnaires — religions ou sociétés de vie commune —, qui n'ont jamais manqué de surgir à chacune des périodes décisives de son histoire. L'efficacité de ces instituts tient à la fois à leur spécialisation et à leur caractère inter-diocésain. Mais il leur est difficile de ne pas être, par le fait même, plus ou moins extra-diocésains. La *Mission de France,* dont le but est de donner aux évêques français un clergé missionnaire pour les régions déchristianisées, constitue, au contraire, un clergé à la fois inter-diocésain et pleinement diocésain.

Conçue par le cardinal Suhard, cette entr'aide missionnaire des diocèses de France ne possédait pas, au départ, l'instrument juridique nécessaire à sa réalisation. La Constitution apostolique *Omnium Ecclesiarum* du 15 août 1954 le lui a donné, couronnant ainsi plus de dix années d'efforts et d'expérience qui, pour la *Mission de France*, avaient constitué un bilan très positif.

La création de la prélature *nullius* de Pontigny donne à la *Mission de France* la liberté d'action nécessaire à la formation et à l'implantation d'un clergé inter-diocésain spécialisé. Mais, placé sous la dépendance immédiate d'une commission épiscopale et d'un prélat

choisi parmi les évêques de France, ce clergé est entièrement au service des évêques qui font appel à lui.

La lecture du livre de l'abbé Faupin apporte beaucoup de lumière non seulement aux spécialistes du droit ecclésiastique, mais aussi à ceux que ne laisse pas indifférents l'appel missionnaire de l'Eglise d'aujourd'hui.

P. SOULLARD

Hubert DESCHAMPS, *Histoire de Madagascar* (Coll. Mondes d'Outre-Mer), Paris, Berger-Levrault, 1960, 348 p., 19,50 NF.

« Des controverses sur le sens de l'Histoire n'émerge qu'une certitude ; c'est qu'elle est mouvement ». De ce mouvement, l'ouvrage d'H. Deschamps, à la préface duquel nous empruntons la citation, apporte l'éloquent témoignage. Il existait déjà nombre de monographies et d'études fragmentaires portant sur telle période déterminée de l'histoire de la grande île. Mais c'est la première fois que tout cela se trouve coordonné et noué dans un travail d'ensemble qui s'efforce de nous la restituer dans sa totalité. Puissant mouvement qui porte cette terre, sans préhistoire et longtemps fermée dans le cercle étroit d'une « civilisation à la Robinson », à s'ouvrir au monde extérieur, et qui, après les incertitudes de l'ère coloniale, la fera accéder à l'âge d'une « indépendance qui ne se maintient qu'en se méritant » ! Longue histoire que l'auteur nous raconte sans jamais nous lasser ! Familier de la terre malgache, aimant profondément son peuple, il a su donner à son livre une vérité humaine que l'érudition scientifique ne fait pas oublier.

Bertrand LUNEAU

Jean CARDONNEL, o. p., *Du bon Dieu au Dieu vivant,* Paris, Ed. de l'Epi, 1960, 142 p.

Voici de la vraie prédication. Ceux qui connaissent l'auteur le retrouveront tout entier dans ces sermons prononcés en 1958 au couvent dominicain de Montpellier. Avec sa véhémence paulinienne, sa sincérité sans concessions, son expérience apostolique profonde et aussi un brin de lyrisme qui donne au tout un parfum méridional, il s'adresse directement à l'homme en nous, à l'homme invité avec force à la conversion évangélique. « Annoncez hardiment au peuple tout ce qui concerne cette Vie-là » : cette parole de l'ange aux apôtres emprisonnés résonne au cœur de tout prêcheur ; elle dit bien ce que l'auteur a voulu tenter dans ce livre que nous recommandons aux laïcs et aux prédicateurs.

Louis-Marie ORRIEUX

Le voyage intérieur du Père de Foucauld. Evocations, Textes de Jean-François SIX, Dessins de PIEM, Paris, Ed. Fleurus, 1961, 109 p.

Dans son dépouillement, cet essai de mise en « illuminations » de la vie du Père de Foucauld est une réussite. Le talent de Piem, bien connu des lecteurs de *Témoignage Chrétien,* évoque d'un trait à la fois rude et frémissant la montée du « frère universel » vers le Christ et vers les hommes. Les textes choisis ou rédigés par l'abbé Six ne cherchent qu'à dégager discrètement le sens de l'image : ils aideront ceux qui, de plus en plus nombreux, trouvent en Frère Charles de Jésus un maître spirituel, à découvrir dans le Christ le mystère de l'amour fraternel.

Claude DENORT

Une aide semblable à lui, La femme dans la société, Etudes coordonnées par A. CREVOT et M. COLSON, Paris, Ed. ouvrières, 1960, 222 p., 5,50 NF.

Ce livre a été composé par une équipe de rurales qui ont mis en commun leurs expériences et leurs aspirations concernant la mission de la femme dans le monde par rapport au rôle qu'y jouent les hommes. Ce n'est donc pas une recherche spéculative, ou une revendication féministe, mais un témoignage précieux parce qu'assez rare : d'un bout à l'autre nous sommes maintenus dans le concret de la vie et de l'action des militantes rurales qui, sans rien renier de leurs responsabilités familiales, ont décidé de prendre dans la vie professionnelle ou politique la place qui leur revient de droit et dont l'omnipotence masculine les a trop longtemps frustrées. On aura donc raison de lire ce livre avec soin car il préfigure l'avenir ; on y trouvera aussi un signe de la profondeur et de la fécondité à long terme de l'Action Catholique Rurale.

Claude DENORT

Elisabeth DUPEYRAT, *De Gengis-Khan à la Chine populaire.* Sept cents ans d'histoire franciscaine, XIIIe-XXe siècles, Paris, Ed. franciscaines, 1962, 128 p., 7,50 NF.

L'auteur retrace à grands traits l'histoire des missions franciscaines en Extrême-Orient du XIIIe siècle à nos jours. Cette histoire est écrite avec beaucoup d'amour et de vie, un peu trop rapidement peut-être par endroits. On pourra comparer la situation actuelle de la Chine avec celle du temps des Mings, et touver dans cette confrontation des raisons d'espérer.

Claude DENORT

La règle des Frères Mineurs. Etude historique et spirituelle par les Pères Lothar HARDICK, Josef TERSCHLUESSEN et Kajetan ESSER, o. f. m., Traduit de l'allemand par Jean-Marie GENVO, Paris, Ed. franciscaines, 1961, 240 p., 30 NF.

Plus qu'une explication littérale de la *Règle* des Frères Mineurs, d'un point de vue juridique ou spirituel, les études rassemblées ici tendent à « apporter au lecteur les matériaux nécessaires à une interprétation vivante » : d'où leur méthode principalement historique. Qui ne sait les divergences d'interprétation qu'a suscitées et suscite encore le texte du *Poverello* : un effort loyal d'objectivité est nécessaire avant toute tentative de synthèse. Aussi une première partie confronte-t-elle la règle avec la vie des premiers compagnons du saint ; puis une seconde partie présente les interventions pontificales destinées à préciser les adaptations rendues nécessaires par le développement extraordinaire de l'ordre au moyen-âge et ses difficultés avec les « séculiers ». Une troisième partie éclaire le texte même de la *Règle* à la lumière de la pensée et de la vie de saint François. Une dernière partie offre enfin une vue d'ensemble de la « *forma minorum* », cette « forme » qui donne la vie. Tous ceux qui aiment l'ordre de saint François seront heureux de trouver ici un instrument de travail de grande valeur pour pénétrer plus profondément le secret de son rayonnement évangélique.

Claude DENORT

Les écrits de sainte Bernadette et sa voie spirituelle, Présentation par André RAVIER, s. j., Paris, Lethielieux, 1961, 602 p.

Ces écrits de sainte Bernadette font penser à ceux du Curé d'Ars : même pauvreté de moyens, même humilité à se fier aux écrits des autres, auteurs de sermonnaires ou prédicateurs de retraites, même rayonnement secret à travers cette écorce déconcertante. Nous nous réjouissons sans arrière-pensée de voir enfin publiés ces documents qui permettront peut-être à l'érudition moderne d'éviter aux biographes certaines inexactitudes ou certaines imaginations. Rien n'a été ménagé pour garantir cette objectivité scientifique : le zèle minutieux du Père Ravier joint à la patience des Sœurs de Nevers nous vaut une publication assez austère, assez difficile d'accès pour des laïcs au temps limité, mais qui fera le bonheur des spécialistes. On appréciera surtout la phototypie des récits manuscrits des apparitions, la centaine de lettres et le « carnet de notes intimes », que la lecture d'une biographie récente comme celle de Mgr Trochu donnait envie de connaître. Arrivera-t-on un jour, à force d'objectivité et de pénétration, à discerner la « spiritualité » propre de Bernadette au milieu de ces emprunts aux « spiritualités » du XIXe siècle finissant qui l'ont influencée ? Les très nombreuses remarques critiques

du Père Ravier jointes aux études de l'abbé Laurentin y conduiront peut-être.

Claude DENORT

Dom Adalbert DE VOGUÉ, *La communauté et l'abbé dans la règle de saint Benoît* (Coll. Textes et études théologiques), Paris, Desclée De Brouwer, 1961, 562 p., 30 NF.

Cette étude est le commentaire extrêmement fouillé de dix-huit chapitres de la règle de saint Benoît : c'est dire que le texte est passé « au peigne fin », et que ses moindres nuances sont scrutées avec le maximum d'érudition. Ces chapitres concernent la fonction abbatiale : comparant minutieusement l'œuvre de saint Benoît aux nombreuses compositions analogues, notamment à la *Regula Magistri,* l'auteur corrige au fur et à mesure un certain nombre de simplifications faciles, notamment la réduction courante de l'abbé au *paterfamilias* antique. On appréciera l'étude des sources orientales du monachisme bénédictin.

Claude DENORT

NOTICES

Collection « Connaître la Bible », Paris, Desclée De Brouwer, 1960 ss, le vol. de 160 à 200 p. : 6,90 NF.

Cette nouvelle collection a déjà publié : Isaïe I (chap. 1-39), Jérémie, Daniel, Josué, Ezéchiel, Job, Deutéronome, Juges, et en un seul volume : Michée, Sophonie, Joël, Nahum et Habaqquq.

Chaque tome contient le texte biblique dans une traduction de Jean Steinmann, un commentaire historique et archéologique, qui est souvent l'œuvre d'une équipe biblique du Centre d'études Notre-Dame, des cartes géographiques, un commentaire iconographique. L'ensemble constitue un bon instrument de travail pour les cercles et groupes bibliques.

Guia de la Iglesia en Espana (Ano VI, 1960), Madrid, Oficina general de Informacion y Estadistica de la Iglesia en Espana, 1961, 876 p.

Ce gros volume contient tous les renseignements officiels sur l'organisation et la vie de l'Eglise catholique en Espagne et de ses diocèses. Un bref tableau, à la fin du livre, donne des indications sur le nombre des espagnols protestants et membres de sectes.

Collection « Bibliothèque Ecclesia », Paris, A. Fayard.

Roberto RIDOLFI, *L'étonnant Monsieur Papini,* 1959, 294 p., 10 NF ; C. BARTHAS, *De la grotte au chêne vert : Lourdes, Fatima, la suite magnifique,* 1960, 216 p., 8,50 NF ; M.-D. POINSENET, *Par*

pic : saint Jean de la Croix, 1960, 256 p., 10 NF ; Maria ..., *Aux portes du Royaume : Bronislas Markiewicz*, 1960, ...,50 NF ; Christiane FOURNIER, *Le Christ et sa banlieue*, 1960, 194 p., 9 NF. ; François AMIOT, *Le mystère de l'autel*, 1961, 140 p., 7 NF ; Fulton J. SHEEN, *La science contre la foi ?*, 1962, 336 p., 16,50 NF.

THOMAS D'AQUIN (Saint), *Somme théologique*

L'œuvre des six jours (Ia, q. 65-74), trad. et notes par H.-D. GARDEIL, o. p. ; *La grâce* (Ia IIae, q. 109-114), trad. et notes par Ch.-V. HÉRIS, o p. ; *Le monde des ressuscités* (Suppl., q. 87-99), trad. et notes par R. OMEZ, o. p., Paris, Ed. du Cerf - Desclée et Cie, 1960 et 1961, 3 vol. de 338, 432 et 520 p., NF : 8,10 ; 9,90 et 12,60.

Renée ZELLER, *La grande quête d'Antoine de Saint-Exupéry dans « Le Petit Prince » et « Citadelle »*, Paris, Alsatia, 1961, 220 p.

Réédition en un seul volume remanié de deux essais antérieurs de l'auteur : *L'homme et le navire, La vie secrète de Saint-Exupéry.*

Collection « La Bible de Jérusalem », Paris, Ed. du Cerf, 1960 et 1961.

Les livres de Samuel, traduits par R. DE VAUX, o. p. (2me éd. revue) ; *Les livres des Chroniques*, traduits par H. CAZELLES, p. s. s. (2me éd. revue) ; *Les livres des Maccabées*, traduits par F.-M. ABEL, o. p., introduits et annotés par F.-M. ABEL et J. STARCKY (3me éd. revue) ; *L'Evangile selon saint Luc*, traduit par E. OSTY, p. s. s. (3me éd. revue) ; *L'Evangile et les Epîtres de saint Jean*, traduits par D. MOLLAT, s. j. (2me éd. revue) pour l'Evangile et F.-M. BRAUN, o. p. (2me éd. revue) pour les Epîtres ; *Les Epîtres catholiques*, traduites par R. LECONTE (2me éd. revue).

Ces deuxièmes ou troisièmes éditions des précieux fascicules de la *Bible de Jérusalem* ont été soigneusement revues, complétées et corrigées. Ce travail de mise à jour, qui tient compte d'études récentes, est spécialement sensible pour les *Livres des Maccabées* et pour les *Epîtres catholiques*.

Collection « Je sais, je crois », Paris, A. Fayard, 1961 et 1962, le vol. : 4 NF.

Trophime MOUIREN, *La création* (136 p.) ; F. AMIOT, J. DANIÉLOU, A. BRUNOT, L. CRISTIANI, DANIEL-ROPS, *Les sources de l'histoire de Jésus* (124 p.) ; Jean-Marie PAUPERT, *Quelle est donc cette bonne nouvelle ?* (158 p.) ; Michel RIQUET, s. j., *La charité du Christ en action* (160 p.) ; Alain HUS, *Les religions grecque et romaine* (128 p.) ; Mgr Maurice MICHAUD, *Les livres liturgiques. Des sacramentaires au missel* (112 p.) : Maurice BRAURE, *L'Eglise à l'épo-*

que classique : XVIIe et XVIIIe siècles (122 p.) ; Alfred DE SORAS, s. j., *Morale internationale* (126 p.) ; Joseph FOLLIET, *L'homme social* (132 p.).

Karl BARTH, *Dogmatique*, trad. française de Fernand RYSER : vol. 9 (= II/II/2 de l'édition allemande), vol. 10 (= III/I), vol. 11 (= III/II/1), vol. 12 (= III/II/2), Genève, Labor et Fides, 1959-1961, 298 p., 466 p., 360 p. et 354 p.

Le premier de ces quatre volumes achève la doctrine de Dieu. Les trois autres traitent de l'œuvre de la création et de la créature.

Augustin GEORGE, s. m., *A l'écoute de la Parole de Dieu*, 3me éd. revue et augmentée, Paris, Equipes enseignantes, 1958, 130 p.

Une des meilleures introductions à la lecture et à l'étude de l'Ancien Testament.

Georges PIDOUX, *La main qui guérit. Psaumes des malades*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1960, 100 p.

Choix de psaumes rapidement commentés.

Mag. VINCELOT, *Quand tombe le fruit*, 3e éd., Paris, Téqui, s. d., 200 p., 6 NF.

Essai sur les drames de la maternité clandestine.

LIVRES REÇUS

F. Philippe ANDRÉ, *Sacrement et vocation chrétienne* (Perspectives), Paris, Ed. Ligel, 1961, 80 p., 5 NF.

Maurice AUDET, *Jalons vers Dieu*, Montréal, Apostolat de la Presse, 1959, 86 p.

Maurice AUDET, *Méditons le Rosaire*, Montréal, Ed. Bellarmin, 1958, 39 p.

Valentin-M. BRETON, o.f.m, *La vie religieuse* (Coll. Vie intérieure), Paris, Aubier, 1961, 231 p.

Pensées choisies du saint CURÉ D'ARS et petites fleurs d'Ars, textes sélectionnés par Janine FROSSARD, Paris, Ed. Tequi, 1961, 189 p., 6 NF.

Padre Gemelli e i problemi del lavoro, Milano, Vita e Pensiero, 1960, 128 p.

Le Gérant : J.-Y. JOLIF
Imprimerie Artistique P. Jacques, Aix-les-Bains (Savoie)
Dépôt légal : 2me trimestre 1962